

MICROFILMED

UNIVERSITY OF CHICAGO
CHICAGO, IL

HISTORY OF RELIGION

Funded in part by the

NATIONAL ENDOWMENT FOR

Reproductions may not be made without permission from

University of Chicago Library - 1100 East 57th

BL 2035
E 4 A 4

JUL 21 1931

E.-B. ALLO, O. P.

Plaies d'Europe et **Baumes du Gange**



LES ÉDITIONS DU CERF



E.-B. ALLO, O. P.

PROFESSEUR DE SCIENCE DES RELIGIONS
A L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (SUISSE)

Plaies d'Europe

et

Baumes du Gange

gity
**LES ÉDITIONS
DU CERF**



**J U V I S Y
SEINE-ET-OISE**

BL 203
E 8 A 4

Lu et approuvé :

PAUL SYNAVE, O. P.

M.-V. BERNADOT, O. P.

Nihil obstat.

14^a Aprilis 1931.

Fr. R. LOUIS, O. P.,

Pr. Prov.

Imprimatur.

Pictavii, die 21^a Maii 1931.

J. BRAUD,

v. g.

PLAIES D'EUROPE ET BAUMES DU GANGE

CHAPITRE PREMIER

La Montée de l'Inde à notre horizon

Nombre d'esprits perspicaces, dans tout l'Occident, commencent à s'occuper de la faveur croissante que trouve en quelques cercles de penseurs ou d'esthètes le mysticisme oriental. Déjà nous avons la théosophie, mais c'est aujourd'hui l'esprit du védantisme et du bouddhisme à l'état pur que certains guérisseurs de l'Europe voudraient substituer à la civilisation chrétienne, qu'ils jugent tombée en irrémédiable décadence. La cure nouvelle a été vantée surtout en Allemagne, sous l'influence du pessimisme d'après-guerre; mais l'Angleterre, l'Amérique, et la France non plus, de même l'Italie et la Suisse et les pays scandinaves, ne sont pas à l'abri de ces offres, tant s'en faut. Sans nous grossir la portée de ce mouvement, il paraît opportun de la connaître et de la mesurer, nous les catholiques tout d'abord.

Du reste cela s'accorde avec la vive curiosité scientifique et littéraire, vite muée en sympathie,

qu'excitent aujourd'hui toutes les religions mortes, les étrangères, les exotiques. On y cherche des secrets oubliés, qui pourraient être intéressants ou utiles. Car ceux qui veulent croire le christianisme mort aussi, mais un mort trop bien connu pour nous avoir caché des secrets importants, semblent capables de moins en moins de s'en tenir à la libre-pensée pure; il leur faut remplacer d'une manière ou de l'autre le Christianisme évanoui.

Mais pour se rendre bien sûr qu'il faut le remplacer, il faut d'abord tuer le mort tout à fait. Et c'est le premier service attendu de ce qu'on appelle « la Science des religions ». Si le temps de l'Évangile est fini, il importe de le classer — fût-ce en l'altérant et le violant de façon consciente ou inconsciente, — en des catégories de phénomènes connus et périmés, en face desquels chacun garde une entière liberté d'interprétation, quitte à y reprendre ce qui pourra encore servir de matériaux pour quelque nouvelle bâtisse spirituelle. Et les adversaires de la religion dogmatique ou de toute religion, les mystiques anarchistes, les scientifiques (pour autant qu'il en reste), les immoralistes, les fabricants de dogmes nouveaux ou d'humanités inédites, ont depuis longtemps senti d'instinct qu'il est profitable de travailler sur ce terrain-là. Leur effort s'emploiera donc à accumuler autour des données évangéliques assez de nuages pour qu'il ne semble plus possible d'en délimiter les contours originels.

Cela fait, ils pourront prétendre que la vraie figure du Christ n'est pas celle de l'Unique et de l'Absolu qu'on croyait jadis. Il serait, disent-ils, impossible de la préciser à une pareille distance; quoi qu'elle ait pu être en réalité, elle fut tout de suite transformée ou idéalisée par l'imagination des croyants; peu importe la manière, « orthodoxe » ou « hérétique », toutes sont également sujettes à caution, et sans grand rapport avec l'histoire. La seule chose qu'on peut savoir en fin de compte, c'est que Jésus fut un grand réformateur qui a donné une forte impulsion formatrice à la mentalité religieuse de l'Occident, comme d'autres prophètes le firent ailleurs, avec un succès inférieur ou égal, Çakya-Mouni pour l'Orient lointain, Zoroastre en pays iranien, Confucius en Chine, Mahomet dans le Proche-Orient, et ainsi de suite. Messieurs les mystiques, concluent-ils, qui voulez vous sentir en relations précises avec l'Au-Delà inconnaissable, — un droit que nous ne vous refusons pas! — et appartenir au lignage de quelque « génie religieux », il vous est loisible, selon votre tempérament, votre éducation, vos expériences internes, de choisir entre ces divers guides, ou entre les images que la légende en a tracées; et loisible aussi de n'en préférer aucun, de vénérer en bloc toute la constellation de ces « inspirés », de ces « hommes divins », de ces « fils de Dieu »; vous aurez l'avantage alors de vous entendre entre vous assez facilement et de

même avec les agnostiques, n'étant assujettis au servage d'aucun dogme — pour ne pas dire d'aucune morale.

La religiosité de bien des dilettantes accepte l'invitation, sans en remarquer le ton narquois. C'est ainsi que raisonnaient les gens cultivés et à demi sceptiques, aux beaux temps de la décadence gréco-latine, quand la religion olympienne était usée comme on insinue que le christianisme l'est présentement. Analogie inquiétante ! La roue de l'histoire aurait-elle ramené notre Occident au même point ?

C'est bien l'aboutissement de l'« histoire des religions », telle qu'on a voulu la vulgariser avant même d'avoir su en fixer la méthode. Le conférencier actuel de Notre-Dame a pu caractériser cette science comme « la seule aujourd'hui, peut-on dire, où l'on se contente d'y regarder en gros » ; tout y est assimilé, continuait-il, d'après les rapports les plus superficiels, prodiges et prodiges, révélations et révélations, à la façon qui fut jadis reprochée aux premiers linguistes usant de la méthode comparative ; ils faisaient, selon Whitney, comme des naturalistes qui classeraient ensemble feuilles vertes, papier vert, ailes vertes des insectes et minéraux verts. Seulement, quand il s'agit de religions, nos fins dernières entrent en jeu, et les confusions sont pires dans leurs conséquences.

Tel est pourtant le moderne arsenal où les adversaires les plus actifs du dogme chrétien vont de pré-

férence chercher leurs armes. Le « scientisme » naturaliste d'autrefois, s'il n'est pas mort, n'est plus virulent qu'en des pays arriérés, ou dans certaines chapelles médicales, ou encore chez les croyants du communisme, ce nouveau messianisme terrestre. C'est au nom de l'« histoire des religions », bâtie de telle sorte qu'elle n'a plus rien de l'histoire, que dans la littérature et la presse, en des cercles de snobs, et jusqu'en certains manuels d'enseignement, on se dérobe avant tout examen *a posteriori* aux preuves du christianisme, pour déclarer telle ou telle autre religion sa supérieure ou son égale — à moins, chose plus fréquente, que l'on ne refuse d'opter pour aucune religion, puisque « toutes se valent », ce qui d'ordinaire implique le sous-entendu qu'aucune ne vaut grand'chose.

L'Église catholique est heureusement aussi sûre d'elle-même sur ce nouveau terrain de lutte que sur les anciens. Elle a compris qu'il faut riposter; et non seulement elle favorise la fondation de chaires de science des religions dans ses écoles de haut enseignement, mais elle craint si peu d'en divulguer les conclusions vraiment scientifiques, que nous avons vu récemment la chaire d'apologétique de Notre-Dame de Paris confiée à un spécialiste de cette nouvelle science. Il s'agit, en effet, de dégager, aux yeux de tous les hommes instruits, le « fait du Christ » des illuminismes divers et de leurs confusions intéressées. Des paroles de sobre raison chré-

tienne, appliquées à ce domaine où le subjectivisme naïf ou perfide en prend le plus à son aise, feront l'effet d'une nouveauté attirante pour les très nombreux esprits qui sont las au fond de cette anarchie, mais qui, faute d'avoir été suffisamment éclairés sur l'éternelle jeunesse du christianisme, qu'ils croient périmé, et sur la transcendance que lui garantissent les comparaisons menées honnêtement et scientifiquement, s'en iraient adorer la première déité un peu bien campée que leur fait rencontrer le hasard des conversations, conférences ou lectures, par exemple la vieille Minerve gréco-latine, que certains ont eu le goût bizarre d'exhumer, ou le Bouddha, ou Odin. Dans les pays catholiques, si la campagne est bien conduite, et sur assez de points à la fois, on peut croire que cette forme d'apologétique obtiendra vite de notables succès parmi ceux qui savent penser.

Mais il en est trop qui croient penser, et qui ne pensent guère; ceux-là ne se rendront pas aisément. Et puis, il n'y a pas que les pays catholiques; là où dominant des églises « séparées », donc bien affaiblies, la sauvegarde doctrinale est précaire. Aussi voit-on là bien des penseurs qui portent encore le nom de chrétiens perdre peu à peu la notion de la transcendance du christianisme, et renoncer graduellement à la défendre, ou ne la défendre que par des arguments sentimentaux qui ne portent pas loin. Le danger de la « science des religions » mal com-

prise s'aggrave chaque jour dans les pays protestants; et le talent réel de quelques-uns de ceux qui y succombent, l'influence que prennent leurs idées sur nombre de catholiques cultivés, mais ignorants ou hésitants en religion, étendent ce péril aux contrées catholiques aussi.

Ainsi des rêves païens, qu'on aurait crus tués en Occident par la victoire de l'Évangile, se mettent à revivre sous la forme la plus menaçante, là justement où des peuples ont voulu assurer le triomphe et la pureté du christianisme jusqu'à répudier en son nom l'Église romaine, comme un legs du paganisme de la Rome des Césars. Et qu'est devenu le « monde chrétien »? L'Europe et l'Amérique portent encore ce nom fier; des églises chrétiennes se les partagent, il y en a plus qu'il ne faut, puisqu'une seule peut être la véritable. Hors de celle qui se groupe autour de la chaire de saint Pierre, instituée par le Christ, et demeurée d'une solidité et d'une unité qui étonne les autres, nous en voyons bien quelques-unes qui n'ont point perdu toute apparence d'abri solide pour certaines vérités fondamentales du christianisme. Mais, à y regarder mieux, c'est un trompe-l'œil, ou peu s'en faut. Car les principales de celles-là, au lieu d'être de vraies sociétés d'âmes, ne sont plus guère que des institutions nationales ou politiques, branlantes déjà sur leurs bases. D'autres, plus mystiques d'aspect, se fossilisent en rites d'où la pensée s'en va. Des sectes plus

indépendantes, où il existe encore une poussée vitale, ont oublié *l'ensemble* de la pensée et de la vie chrétienne pour n'en maintenir qu'une face, souvent secondaire; c'est quelque principe partiel, quelque recette de piété affective, on de perfectionnement moral, social, quelquefois purement hygiénique; cette chose grossie, hypertrophiée monstrueusement, dénaturée, étouffe ou supprime le reste de l'organisme religieux; il se produit alors, dans cet organisme, des accidents à peu près semblables à cette prolifération désordonnée des cellules en un seul point du corps animal, qui constitue le cancer, maladie mortelle. Mais enfin, sous quelque forme que ce soit, dans le monde protestant ou schismatique, se constate l'impuissance de la pensée à pénétrer la vie, à la guider vers un harmonieux épanouissement de santé, de liberté et d'ordre à la fois, dans le plein rendement des forces spirituelles. C'est que seule la lumière d'une vérité infaillible, venue de Dieu, pouvait rendre l'esprit humain assez sûr de lui pour reconnaître ses chemins dans l'enchevêtrement de l'univers, et assez large pour saisir l'ensemble des idées directrices qui lui importent, assez ferme dans ses commandements pour obtenir l'obéissance du cœur. Il fallait le catholicisme intégral, sa lumière et ses grâces d'action, pour faire comprendre à l'homme la convergence de toutes les connaissances et de toutes les aspirations humaines vers la plénitude de la vie en Dieu.

La clé de voûte restait invisible dans le mystère, mais on savait au moins qu'elle était là-haut, inébranlable, et qu'il était possible d'y atteindre un jour. C'était une échelle de Jacob, aux beaux degrés éclairés et solides, qu'on pouvait monter docilement et avec une entière confiance. Une fois cette lumière et cette force de convergence supprimées, la vie n'apparaît plus que comme un tas d'incohérences; quelque chemin qu'on prenne alors pour tenter l'ascension, l'esprit se heurte à la muraille de quelque réalité dont il n'avait pas tenu compte, et il éprouve une sensation de vide, de vertige, de chute; il entend ce qu'un théologien protestant fameux appelle d'une façon tragique le « Non » opposé par Dieu au succès de tous les efforts humains pour l'aborder, — tandis que Dieu pourtant, comme saint Paul le déclare du Christ, doit être essentiellement un « Oui ». Et comment échapper à cette réponse accablante, quand on ne sait plus voir que des antinomies entre tous les aspects de la vérité? Il fallait les considérer dans la perspective catholique, pour en reconnaître la solidarité et l'harmonie; seulement, cette synthèse, on veut l'ignorer.

De là vient le désarroi ou le dessèchement de la vie spirituelle dans les confessions « séparées ». Ici, en effet, la religion « chrétienne » sera réduite à un ensemble de gestes de convenance (encore bien plus que parmi les catholiques mondains); là, à des entreprises de philanthropie tout humaine; ail-

leurs, ce sera l'exaltation inquiète et morbide de sentiments mystiques qu'aucune certitude n'éclaire plus, ou des autosuggestions bravant toutes les données du réel. Chez d'autres enfin, — parmi les meilleurs souvent, — c'est une morne lassitude de malades qu'aucune médecine n'a pu soulager, le renoncement à toute lumière et à toute union divine en cette vie, pour ne plus escompter qu'une Miséricorde inconnue qui se révélera — peut-être — sur un autre plan d'existence dans je ne sais quel Nirvâna. Il est frappant de constater que ce fatalisme, qui est si bien d'ailleurs dans la ligne pessimiste des premiers Réformateurs, s'affirme souvent là où s'est le plus développé ce progrès matériel qu'on se figurait naguère capable de transformer l'homme en Dieu.

Toutes ces églises séparées sont décidément fort malades, en dehors au moins des fractions que l'instinct de conservation tend à rapprocher de l'Église catholique. J'ai si longuement parlé d'elles parce que c'est là surtout que le christianisme diminué est le plus exposé à s'effriter sous les assauts du néopaganisme.

Les âmes, en effet, d'une année à l'autre, leur échappent par milliers. La majorité de ces évadés ne s'inquiète plus d'aucune religion positive, et s'entient, sous un vague déisme théorique, à l'évangile de Mammon, à moins qu'ils ne recourent à celui du socialisme, — celui de la « science » étant à peu

près mort. Mais chez d'autres, dont le nombre va croissant, les besoins fonciers et primitifs de l'homme, « animal religieux », se réveillent par réaction contre le sec utilitarisme; et, comme ils n'espèrent plus rien ni des organisations ecclésiastiques ni des recherches religieuses rationnelles, ils se précipitent dans la crédulité la plus superstitieuse, vers tout ce qui est exotique ou occulte; et leur exemple entraîne beaucoup de catholiques tièdes ou inquiets. Pourquoi ces âmes en peine ne vont-elles pas au catholicisme, ou n'y restent-elles point? Parce que la profession consciente et sincère du catholicisme exige une certaine solidité de raison, et une certaine pénétration du sens spirituel, qui chez eux a été émoussé, est mort à force de privations. D'ailleurs la catégorie dont je parle, ceux-là surtout qui viennent des milieux protestants ou du schisme, et qui ont sucé avec le lait maternel tous les préjugés contre l'Église romaine, est généralement, par rapport à la connaissance du vrai sens de nos dogmes, affligée d'une ignorance de Canaques.

Le plus grave, c'est qu'on doit compter parmi eux nombre d'intellectuels et de savants, bien informés dans leurs techniques, mais chez qui l'éducation positiviste a tué toute capacité de philosophie; leurs facultés critiques se sont épuisées dans l'étude des choses palpables, et là où il s'offre autre chose à faire que des lectures sur les règles graduées, elles

ne leur servent plus à rien; le monde de l'esprit reste pour eux absolument mystérieux et inconnu. Quand ils se sont une fois rendu compte qu'il existe d'autres réalités que celles des laboratoires, comme ils ne savent pas du tout se retourner hors de ce domaine quantitatif, vous les verrez, comme les autres, pris d'un goût d'enfant pour le merveilleux, se livrer sans défense à tous les charlatans de l'asiatisme, du spiritisme, de la théosophie, avec l'illusion que leur formation scientifique les rend impossibles à duper; alors leur cas est désespéré entre tous. Pauvres grands enfants abandonnés! de ceux-là le chrétien éclairé ne doit-il pas dire après son Maître : « *Misereor super turbam* », sur ces brebis sans pasteur? L'ignorance de la vraie histoire religieuse les fait retomber en des idées primitives et grossières qu'on aurait crues tuées par le triomphe du christianisme et le progrès de la culture. N'est-il pas vrai que, en des milieux protestants instruits, — sans excepter certaines revues de théologie, — on voit renaître jusqu'au polythéisme (on dit « pluralisme » à présent), au manichéisme et tout le reste, sous une terminologie modernisée?

Cela fait un merveilleux champ de culture pour tous les microbes théosophiques ou païens qui commencent à revivre; un peu comme au temps de l'Empire romain en décadence, lorsque les philosophes de profession se mettaient à défendre l'idolâtrie et la magie. Or, le problème le plus grave qui

surgisse de cette formation syncrétiste, est celui des rapports spirituels de l'Orient et de l'Occident. Les dieux olympiens sont trop loin de nous, trop embaumés dans l'ennui des souvenirs de collège, pour retrouver un culte que chez quelques adorateurs académiques. Mais il y a l'Inde!

*
**

L'Inde! qui n'a rêvé de connaître le pays du Gange et de Bénarès, des rajahs et des fakirs, des éléphants et des cobras? Cette terre de prestiges parle autant aux raffinés qu'aux imaginations d'écoliers. Quel panorama elle leur offre, quelle représentation cinématographique! Ses grandes cités tumultueuses et pittoresques, ses architectures où les pierres fouillées par le ciseau grouillent d'une vie de rêve ou de cauchemar, ses fleuves immenses à l'onde paisible ridée par la nage du crocodile sournois, et ses jungles impénétrables, avec leurs millions de bruits et de silences, leurs oiseaux, leurs singes, leurs éléphants, leurs serpents, leurs épaisseurs de feuillages fantastiques qui ploient brusquement sous les bonds du tigre rayé! Rien de tel pour exalter la fantaisie romantique. De même, la morale et la philosophie de l'Inde forment pour l'imagination mystique une jungle pleine d'attraits captivants et dangereux; il en sort les musiques les plus douces et les plus éthérées avec les vacarmes

les plus grossièrement sauvages. La « Sagesse de l'Inde » ! Grecs et Romains en parlaient déjà. C'est la spéculation profonde du Védânta, le bonheur du Yogi (1) identifié au Grand Tout dans son extase. Surtout, au centre de la forêt, se dresse un signe que parfois on oppose à la Croix du Golgotha : l'Arbre de la Bodhi, ou de l' « Illumination », au pied duquel se tient assis un être mystérieux, la figure impassible et suave d'un jeune ascète royal qui a vaincu toute tentation ou illusion d'où sort le mal de vivre, — le Bouddha. Son visage et toute sa personne émettent les rayons d'une bienveillance toute-puissante, qui vont calmer toutes les douleurs des hommes, des dieux, et du règne animal.

Cette Inde-là est encore spirituellement féconde ; ses religions, plus profondes que le paganisme antique, sont vivantes toujours, et font battre intensément des milliers de cœurs ; cela chez une race qui a quelque parenté avec les nôtres — tandis que l'Évangile est venu d'un pays sémitique, — une race qui est d'ailleurs merveilleusement douée d'instincts naturels contemplatifs et religieux. C'est dans la familiarité avec l'Inde des sages, fallût-il la découvrir comme un fruit succulent caché sous l'écorce râpeuse du paganisme hindou, que maintenant les

(1) Prononcer *yogui*. — Pour la transcription des mots indiens (sauf les plus familiers, comme *Bouddha* ou *Vishnou*), nous avons suivi l'orthographe la plus commune des ouvrages scientifiques français.

esprits européens sont invités souvent à puiser les forces de réalisation vainement cherchées dans la foi de l'Évangile.

Cet engouement, commencé dès le temps de Schopenhauer et même avant, a passé du nôtre à l'état aigu. Il n'atteint pas que des couches superficielles et des groupes excentriques de notre société. On se tromperait gravement en n'y voyant qu'une affaire de snobs qui voudraient se faire remarquer par des nouveautés bizarres, de dilettantes à l'affût des amusements exotiques, de sensuels en quête d'intoxications plus violentes pour leurs palais blasés. Ce n'est pas non plus seulement la catégorie des âmes « grandes blessées », des esprits « mutilés de guerre », qui est exposée à l'emprise des nouveaux droguistes, comme ces malades qui essaient toujours d'autres médecins et d'autres ordonnances. Non, il y a dans l'élite même, parmi ceux que ne soutient pas une foi chrétienne robuste et éclairée, des gens qui se posent la question anxieuse : Notre civilisation occidentale, fruit du christianisme, n'est-elle pas désormais usée, impuissante à nous défendre contre la démoralisation et l'imbécillité matérialiste qui pourraient mener l'Europe, et l'Amérique aussi, à une rapide décadence ? Alors, pour nous sauver, ne devons-nous « dépasser le christianisme » ? Et, si nous ne savons plus créer dans l'ordre spirituel, pourquoi ne pas essayer, pour voir, des cultures de l'Asie ? Notre suffisance les dédaignait avant les

actuelles menaces de banqueroute; pourtant elles ont su faire des races qui durent depuis trois, quatre, cinq mille ans, races qui, nous connaissant aujourd'hui, ne s'estiment nullement inférieures à nous. Leur passivité et leur immobilité relative ne nous tentaient guère autrefois, car nos ancêtres chrétiens nous ont transmis la conviction que vivre, c'est agir, et que l'homme est appelé à s'assujettir l'univers, non à le laisser marcher comme il veut; mais les Orientaux ont au moins la stabilité; et puis, ils se réveillent : voyez l'empire japonais! S'il est vrai que leur panthéisme dissout l'affirmation du Moi, cette conséquence répugne moins à beaucoup d'esprits d'entre nous, depuis que les philosophies de l'intuition et du devenir, effaçant les contours des choses, nous ont enseigné que les distinctions nettes de l'intelligence n'ont qu'un but utilitaire et transitoire, celui de rendre possibles les techniques de la science en vue du bien-être; or ce genre de progrès paraît acquis, il ne se perdra sans doute plus, et il s'est d'ailleurs révélé comme d'une insuffisance lamentable pour le vrai bonheur de notre espèce. Maintenant haussons-nous, se disent-ils, au calme de l'Idée, pour nous guérir de l'agitation qui rend notre monde neurasthénique. Regardons vers l'Asie afin d'y trouver, pour parler comme Romain Rolland, « ce dont l'âme occidentale a le plus besoin, le calme, la patience, la virile espérance, la joie sereine ».

L'idéalisme allemand du XIX^e siècle, avec Hegel, se promettait déjà d'apaiser l'angoisse de l'esprit, qui se voit partout limité et arrêté par le monde extérieur, en lui montrant que le Moi et le Non-Moi ne sont que les aspects complémentaires de la Réalité une, en marche vers la conscience de son unité, de son infinité, qui ne laissera plus de prise aux douleurs de la contradiction. Sans doute cette conscience supérieure serait plus calmante que l'inconscience intermittente de l'opium ou de l'alcool; malheureusement elle n'est à la portée que de savants pour qui l'univers s'est réduit à l'ambiance de leur bibliothèque. L'Asie, avec ses dosages éprouvés de métaphysique et de procédés anesthésiants, offre certainement des recettes plus promptes et des formules plus capiteuses, pour nous soustraire aux heurts et aux écorchures du Non-Moi. Allons donc à l'Inde, à l'Inde authentique et traditionnelle des Upanishads et du Yoga; dans ce qu'on appelait son « Vide », peut-être trouverons-nous la plénitude d'existence, et surtout, oh! surtout, la paix intérieure.

Ainsi raisonne plus d'un contemporain. La sagesse à laquelle ils aspirent n'est même plus celle de l'Inde européanisée et frelatée des théosophes; et nous avouerons en passant éprouver quelque plaisir à constater comment tous ceux qui ont des informations un peu approfondies sur les véritables doctrines indiennes et orientales, que ce soit le védan-

tisme ou le bouddhisme, se détournent avec dédain des révélations des habiles dames Blavatsky et Besant, comme de l'anthroposophie de Rudolf Steiner et de Schuré. Cela nous dispensera de parler beaucoup de ces prophètes et prophétesses. Mais un autre phénomène, au moins aussi inquiétant que le succès d'icelles, vu qu'il menace des esprits plus sérieux, c'est que la littérature « spiritualiste », semi-chrétienne et pseudo-mystique, si florissante de nos jours, s'imprègne d'un esprit d'abdication et de fuite encore moins occidental que le leur. Nous n'insistons pas spécialement sur les contrefaçons évangéliques d'immoralistes ou d'internationalistes bien connus. Mais les plaies si cuisantes de l'après-guerre donnent au tolstoïsme un regain d'actualité; Dostoïevsky d'autre part, génie incomplet, chrétien sectaire et maladif, devient un des plus grands prophètes de notre âge, et cela par les plus contestables de ses idées, celles qui se rapprochent de la passivité bouddhique; enfin l'école la plus marquante du protestantisme luthérien, celle de Karl Barth, se fait de nombreux adeptes parmi les jeunes, en prêchant un fidéisme vide, sans fixation possible de croyance, et une attitude d'écrasement devant le Dieu inconnaissable, qui est presque du quiétisme et du pessimisme hindous.

En dehors de ces théologiens du désespoir, qui se rencontrent surtout dans l'Europe centrale, combien d'esprits curieux ou fatigués ne s'efforcent-ils

pas d'acclimater chez nous les mêmes tendances sous d'autres noms! Ils ne sont encore, je le veux bien, qu'un tout petit nombre relativement. On prédit même l'extinction prochaine de ce malheureux dilettantisme. Erreur! en réalité il fait des progrès tels qu'on ne peut prévoir où ils s'arrêteront. Le protestantisme moderniste lui-même, dont l'action s'infiltré chez tant de demi-croyants, les favorise, et l'on ne voit pas trop en quoi tel « théologien » de ce bord est plus chrétien que R. Tagore l'Hindou ou Anesaki le Japonais. Si, par impossible, le christianisme venait à perdre toute emprise sur les masses d'Europe et d'Amérique, je ne sais plus trop ce qui défendrait du défaitisme l'âme occidentale. Aux premiers siècles de notre ère, le malaise et l'impuissance causés par l'administration, la politique et le fisc latins dégoûtaient de la vie quantité de gens distingués qui se réfugiaient dans le trouble mysticisme d'Égypte ou d'Asie; ainsi l'asphyxie moderne que produisent l'« organisation » et l'étatisme, la mécanisation de la vie, et tant d'autres maux d'après-guerre, multiplie par réaction les adeptes de l'occultisme, grossier comme celui des spirites, ou raffiné comme celui de Védânta, et les pousse à un syncrétisme qui ne vaudrait pas mieux que celui dont l'Évangile a triomphé il y a seize cents ans. Ni le christianisme traditionnel, trop sobre et trop vieux à leur gré, ni la science cultivée pour elle-même, ne parlent plus à ces amateurs de cures

merveilleuses ; aussi la critique baisse-t-elle avec la foi. La faillite, qu'on peut déjà entrevoir, de la civilisation machiniste et de l'« état moderne », n'entraverait nullement ces tendances décadentes, mais leur laisserait au contraire le champ plus libre dans un Occident affaîssi dans les sombres rêves de la désillusion. Et le ferment de l'Évangile pourrait se trouver de nouveau comme perdu dans un milieu qui ne serait pas sans analogie avec celui du monde des Césars.

Mais d'où viennent donc ces inquiétants engouements ? Qui a pu faire croire que l'Orient possède des secrets calmants ou régénérateurs que le christianisme aurait jusqu'ici ignorés ou à peine pressentis ? On nous disait que l'esprit humain est un, que notre intellectualité héritée des Grecs est conforme aux exigences de la raison universelle, et que la catholicité du christianisme répond aux besoins religieux de tous les peuples. Toutes ces prétentions ne seraient-elles pas démenties, si d'autres civilisations, campées en face de la nôtre, et plus antiques qu'elle ne l'est, des civilisations basées, en apparence du moins, sur le renversement des valeurs que nous avons le plus estimées, planaient au-dessus de la révélation évangélique comme de notre esprit d'analyse et d'activité ? Que faudrait-il penser des « lois de l'intelligence », et du caractère définitif attribué au message de Jésus ?

C'est à quoi il faut tâcher de répondre.

CHAPITRE II

Pourquoi est-ce précisément l'Inde ?

Il y a donc un vif intérêt à rechercher si la mentalité orientale tranche à ce point sur la nôtre ; — si les croyances et attitudes trop opposées à notre manière d'être, et qu'elle imposerait, nous sont bonnes à adopter ; — et si ce qui nous est commun avec ces lointains pays se présente là-bas plus complet et plus pur.

Pour traiter ces questions avec quelque chance d'y voir clair, il faudra faire momentanément abstraction de tout « esprit de famille », orgueil de race et nationalisme, fût-il « gréco-latin » ou « occidental » ; car elles sont trop « humaines ». Nous sommes bien persuadés que dans tout notre Occident, — qu'il s'agisse de Celtes, Saxons, Nordiques, Teutons, ou d'Américains, ou de Méditerranéens, également de Slaves, — il n'y a que des nuances (et que l'on exagère) à nous diviser, certain trait commun à toute la famille étant plus accentué ici ou là, telle supériorité ou telle déformation se trouvant ici

ou là plus marquée; et le niveau moyen religieux et moral, même dans les villes saintes du dollar, ou chez les malheureux Russes qui peuvent encore aller à l'église, est plus élevé qu'à Péking, Calcutta ou Tokyo. Mais, quoique le christianisme ait connu dans nos pays sa première grande réussite, il n'est pas dit que les traditions particulières de nos races, qui se seraient combinées avec lui, représentent une forme absolue de la culture humaine et fournissent toujours une base assez large pour le progrès de l'humanité qui va s'unifiant. Surtout si nous avons l'affreux malheur de laisser périr notre christianisme, Dieu pourrait se choisir d'autres instruments qui peut-être nous vaudraient bien, car il saurait les adapter à une mission que nous avons négligée.

Il ne faut pas craindre d'autre part que ce qui est supérieur dans notre caractère se perde nécessairement par le contact étroit avec d'autres civilisations. L'histoire montre assez, avec les exemples de la Grèce et de Rome, de l'antiquité classique et de l'Orient, de l'Empire romain et des barbares, du Moyen Age et de l'Islam, que de tels contacts, même violents, ne sont meurtriers qu'aux cultures usées, où déjà les vers s'étaient mis. Mais des rencontres ou des chocs de sociétés vivantes il jaillira normalement des formes de vie nouvelles. L'Orient moderne, lui, peut-il nous apporter une fécondation, un réveil, — ou nous inoculer seulement de nouveaux germes de mort?



Quoi! se récrient tous les sauveurs du Capitole. Quoi! nous, les Gréco-Latins? Quoi! nous, les Nordiques? Qu'avons-nous à faire avec l'ahurissement des Yogis et la crasse des fakirs?

Il faut pourtant bien tempérer un peu notre orgueil de « races supérieures » à la peau claire ou un peu moins foncée. Si nous sommes supérieurs, c'est que nous sommes chrétiens ou héritiers de chrétiens. Mais si nous n'avions été qu'un terrain de préparation? Car, sans la foi vivifiante et rajeunissante venue de Judée, rien ne nous garantit que nos races fussent aujourd'hui dans un état bien préférable à celui des Chinois ou des Hindous.

Il y avait bien autrefois la « sagesse grecque » et le fameux « ordre latin », l'énergie latine, — dont les prôneurs oublient régulièrement les Celtes et les Germains, ancêtres pourtant honorables aussi. Mais cette sagesse, cet ordre et cette énergie avaient fait leur temps à la dernière période de l'Empire romain, dont la machinerie ne servait plus qu'à rançonner, opprimer et stériliser, jusqu'à figer ses sujets dans une sorte de régime des castes.

Nous n'adorons point certes l'Athènes grecque — et moins encore, si c'est possible, la Minerve abâtardie que connut Rome. Cette déesse d'une Athènes

de collège, qui eût jadis haussé l'humanité au plus haut sommet qu'elle puisse atteindre, nous savons bien qu'elle n'a jamais existé, et que son essence la plus épurée fut tout au plus le rêve, symbolisé en beaux marbres et belles cadences, de quelques artistes et hommes d'État, — encore pas tout à fait selon les formules de Charles Maurras, ni celles de Zielinski. L'humanisme artificiel, projeté par des fils de chrétiens dans l'histoire hellénique, et qui voudrait nous faire prendre l'Hellade défunte pour un paradis perdu, une cime d'où l'on n'aurait plus fait que déchoir, ce n'est pas de l'histoire, c'est une superstition de lettrés. Si la Grèce, pour une période assez brève et une élite assez raréfiée, a su produire des chefs-d'œuvre qui restent des modèles d'art classique et de philosophie objective (dans un horizon qui manque d'ailleurs d'infini), cela n'a pas duré et n'a jamais constitué « l'esprit du peuple grec », qui était assez bas, socialement, politiquement et religieusement parlant; tous ces brillants essais ne furent pour lui que des éclaircies dans la brume. Prétendre nous faire adorer la « déesse de la mesure » (aïeule, dit-on, des Français), avec un culte exclusif pour la « beauté grecque », la « joie grecque », l'« harmonie grecque », nous « en gaver », comme dit Claudel, « jusqu'à la nausée », c'est oublier que toute cette « mesure » rationnelle et esthétique de la vie aurait paru bien ennuyeuse aux Hellènes eux-mêmes, s'ils ne s'étaient

ménagé contre elle, dès leur époque la plus brillante, un refuge dans la « démesure » des initiations et des « orgies ». Le vrai Grec historique, devançant le doux sceptique Renan, trouvait à sa trop calme déité des métiers, de l'art et de la politique, le crâne un peu trop étroit, une sagesse trop insoucieuse du mystère de la destinée, que ses tragiques et ses lyriques lui montraient tenant l'humanité à la gorge; et lui, il avait quelque amour frémissant pour ce mystère redouté; la race était trop intelligente pour ignorer que cela surtout importe à l'homme, et est capable de l'élever, qui déborde sa raison constructive et son action mesurée. Or les sanctuaires mystiques étaient là, Dionysos était là, pour accueillir l'âme que ne satisfaisait point la suffisante et insuffisante Athènè. Malheureusement, comme la révélation divine faisait défaut, Dionysos pouvait devenir aussi fou et aussi immoral, ou peu s'en faut, que le Çiva de l'Inde; car l'humanité païenne se ressemble partout et toujours.

Et l'ordre latin? Rome est venue domestiquer ou étouffer la Grèce, et, par compensation, elle nous a transmis son droit, déjà orientalisé en partie, mais qui fut pourtant un legs précieux, sans contredit, comme germe et modèle des droits futurs. Seulement elle a mal compris et failli perdre, sans que les Barbares y fussent encore pour rien, l'héritage le plus précieux de la pensée hellénique. Elle

a ensuite démoralisé et écrasé les peuples, après leur avoir donné quelque temps l'illusion de la richesse, de l'unité et de la paix; et elle les aurait pétrifiés dans les castes et le pur formalisme d'une bureaucratie impuissante, laissant le champ libre aux pilleries de tous les soudards hardis, elle aurait égalisé tout dans l'esclavage et la misère, incapable même, dans son gouvernement, de profiter du christianisme qu'elle était arrivée à proférer de bouche, si la crise douloureuse de la « migration des peuples » n'était pas venue détruire les faux équilibres de l'Occident. Quand la Rome impériale émigra définitivement à Byzance, elle trouva là son vrai terrain, — puisqu'elle était elle-même si orientalisée dans tout son esprit public — et put façonner le nouvel Orient grec et slave qui est son véritable héritier; elle ne laissait plus dans l'Europe occidentale que les débris d'une « latinité » qui était déjà plus qu'à moitié sémito-perse.

Car nous ne sommes point fils des vrais Romains ni des vrais Grecs pour ce qui est du sang; leur sang authentique était du reste presque tari quand l'Empire organisa nos pays. Il ne s'agit pas de discuter ici la question brûlante (et trop rétrospective) de savoir si la conquête romaine fut totalement un bien pour l'Europe occidentale, si elle n'y a pas étouffé des civilisations originales qui, en se développant, auraient pu valoir celles de la Méditerranée, et si César fonda autre chose, comme on a

dit, qu' « une décadence terminée par une catastrophe ». Il suffit que le problème se soit posé, et se pose encore, à des historiens sérieux pour que la réponse ne paraisse pas à tout le monde être certaine d'avance.

Mais au moins, sans nous occuper de la diversité des races, serions-nous leurs descendants directs par l'esprit, et est-ce là ce qui assurerait aux peuples occidentaux, surtout latins, une supériorité, incontestable sauf pour des jaloux, et si inamissible qu'elle dût faire d'eux à jamais le flambeau du genre humain? Serait-ce un acte d'impiété ou de folie que de faire une part à l'influence d'autres pays, qui ont moins agi politiquement sur nos destinées, ou pas du tout, et de ne pas vouer à la Grèce et à Rome, à Alexandre et à César, un amour filial exclusif, au moins de fils d'adoption?

Il est possible que la « tradition gréco-latine » ne nous suffise pas à tous, et nous paraisse même un peu chimérique si on l'exagère, étant donné le hiatus réel qui distingue le temps de Périclès ou celui de la vieille cité romaine, du siècle d'Auguste et, à plus forte raison, de l'époque impériale prise d'ensemble. Aux premiers siècles de notre ère, la Grèce classique n'était déjà plus guère autre chose que souvenirs d'école, matière à déclamations rhétoriques, sans rapport avec l'esprit du temps et les réalités de l'existence.

Faudra-t-il donc, plutôt que de regarder vers l'O-

rient pour y chercher un renouveau, nous faire les apôtres d'une autre tradition, occidentale aussi, la « nordique » ?

Les Barbares, dont nous descendons en partie, bien plus même que des Gréco-Latins, sont-ils nos vrais ancêtres spirituels ? Ont-ils refondu l'Europe par de nouveaux éléments de culture qu'ils lui apportaient, et qui seraient demeurés vivaces dans la substance de nos âmes ? Ici encore il pourrait y avoir bien de la théorie et de l'illusion.

Certes, ces envahisseurs n'avaient point de prévision si ambitieuse. Éblouis comme ils le demeureraient généralement du prestige de l'Empire, alors même qu'il s'effondrait sous leurs coups, ils s'évertuaient à le copier tant bien que mal, plutôt mal que bien. Ce qu'ils apportaient, sans dépendance foncière des Grecs et des Romains, c'était peut-être une mentalité plus fraîche, l'orgueil de leur bravoure et de leur fidélité (toute relative) à leurs chefs, enfin toutes leurs rudes qualités d'animaux moins affaiblis par le régime de la cage. Si l'on tient à leur faire la part belle, on pourrait même avancer qu'il revenait avec eux un souffle de la vraie Europe ancienne, non encore asiatisée, le même en plus âpre que celui du Moyen Age grec d'Homère ou de la Rome latine (ou étrusque) des rois. Allons au besoin jusqu'à supposer que l'établissement des Germains raviva dans une mesure ce qu'il restait confusément de traditions raciales, non romaines

ou hellénistiques, chez les Celtes et autres anciens sujets de l'Empire. Mais était-ce vraiment là un apport puissamment transformateur ?

Non, car, dans tous les cas, il était trop faible, trop peu sûr de lui, pour ne pas se diluer vite dans l'air épais, chargé d'effluves asiatiques, de la maison abandonnée aux envahisseurs par Rome qui s'efforçait encore de les prendre pour des auxiliaires ou des locataires. Si leur venue a beaucoup modifié la face de l'Occident, ce n'est point parce qu'ils étaient des barbares, c'est-à-dire, par le fait même, des gens peu armés contre les séductions corruptrices des vieilles civilisations. Car c'est une illusion bien romantique que de voir dans la « barbarie » une panacée de renouveau moral. Mais, en complétant, pour s'établir, l'amas de ruines qu'avait commencé à accumuler l'Empire décadent par sa politique et sa fiscalité, ils avaient abattu en même temps, — et c'est leur mérite involontaire, — bien des obstacles à une rénovation par le christianisme.

Comme ils étaient, ou qu'ils devinrent, des barbares baptisés, et soustraits successivement, quand leur domination dura, à l'hérésie arienne, la foi catholique trouva en ces hommes neufs, aux bras ballants sitôt qu'ils ne brandissaient plus leurs armes, des recrues capables de nouveaux apprentissages, un milieu plus libre, pour y développer son action propre, que chez les anciennes races

dont l'intellectualité était développée déjà, mais dans un sens dévié sous la lourde pression des idées et des mœurs romano-orientales, latentes encore sous leur christianisme. Ainsi se dessina, dès le haut Moyen Age, un renouveau incontestable; personne ne peut raisonnablement nier que le catholicisme, une fois échappé au suspect patronage byzantin, et enraciné chez les Franks, les Irlandais, les Anglo-Saxons, qui le firent rayonner sur leurs parents retardataires, ait produit, malgré tous les obstacles venant de la barbarie, une civilisation nouvelle et originale qui était le commencement de la nôtre. Elle a su se réassimiler à son tour beaucoup d'éléments repris à Byzance d'abord, puis à l'Orient par l'intermédiaire de l'Espagne, et les contacts, non moins civilisateurs que guerriers, qu'amenèrent les Croisades. Sans les Arabes, que fût-il advenu d'Aristote, pour ne nommer que ce Grec? Seulement, l'Occident transformé eut une manière de rajeunir ces éléments que ne possédait plus la lignée directe byzantinisée des peuples classiques.

En effet, tout cela fut greffé sur un tronc nouveau, qui avait pris racine dans un sol cultivé par l'Eglise catholique, et non pas ailleurs. Tel était le vrai trésor de l'Occident; ce n'est pas le « latinisme », qui était mort et enterré, et dont il ne revécut que des éléments entrant dans une construction faite sur un plan qui n'était plus le sien.

Ce n'était pas non plus le « nordisme », quoi qu'en disent beaucoup en Allemagne, et en pensent secrètement en France quelques-uns. Aussi l'erreur la plus déplorable, parce qu'elle peut s'insinuer jusque chez d'ardents catholiques pour fausser beaucoup de leurs idées pratiques, serait de pervertir la notion de catholicité en la rendant solidaire de celle de « latinité » chez les uns, ou chez les autres d'impérialisme occidental. Et y préférer, d'autre part, un « nordisme » qui ferait la meilleure sève des nations protestantes, si puissantes aujourd'hui par le fait d'un accident temporaire de l'histoire, ce n'est rien de mieux qu'un rêve de poètes et de professeurs; les aspirations universelles de peuples avancés comme nous le sommes, grâce à la longue éducation de l'Évangile, ne peuvent être l'évolution d'instincts bornés de primitifs, d'ancêtres ou prétendus ancêtres plus éloignés de nous que les Japonais modernes. Pangermanistes et gobinistes de tout uniforme, outre qu'ils sont classés scientifiquement parmi les rêveurs, et que l'histoire récente leur a porté un coup fameux, ressemblent trop, plutôt en mal, aux apôtres de la « latinité »; les troupes qui s'enrouent à pousser des « hoch » sous le signe de la croix-gammée sont composées d'élèves trop zélés, d'élèves ingrats et un peu caricaturaux, des impérialistes romains. L'idole-Arminius sonne au moins aussi creux que l'idole-Jules César.

De toutes ces considérations nous pouvons bien conclure que le grand débat d'idées entre Orient et Occident ne doit pas se dérouler sur le terrain ethnique ou purement culturel ; là il y a eu trop d'actions et de réactions, d'enchevêtrements de toute nature. Des courants historiques partis de la Baltique et de la Méditerranée nous préférons faire table rase en notre sujet, parce que ces courants « historiques » appartiennent plutôt à notre préhistoire ; ils se sont perdus en un flot beaucoup plus vaste. Ce qui, de l'antiquité, devait mourir, cela est mort, bien mort ; et ce qui devait vivre, en fait d'intellectualité grecque, d'ordre latin, de vigueur ou de sentiment celto-germanique, le christianisme tout seul, venu de Jérusalem et non d'Athènes, ni du Latium ou des brumeux pays d'Odin, a pu le sauver, en organisant des races au sang rajeuni, sur un modèle qui fut une création. Sans lui, même les races neuves auraient péri au contact des anciennes décadences.

Mais, si nous ne pouvons plus adorer de prétendus idéals de l'Europe pré-chrétienne, et si le christianisme aussi était réellement à bout de forces, faudrait-il donc nous rabattre sur le seul modèle qui reste, sur l'Asie, qui deviendra ainsi notre gouvernante après l'Hellade ? Cela n'irait pas sans crise, et la transition pourrait être désordonnée et douloureuse. Peu importe cependant. Dût-on prévoir qu'elle entraînât la substitution d'ordres nouveaux aux

ordres classiques ou romantiques de notre intelligence, nous n'aurions qu'à nous souvenir que le gothique, d'origine vraisemblablement orientale, a pu décourager toute reviviscence du dorien ou du corinthien sans que le gain soit inférieur à la perte. Les grandes révolutions paraissent toujours mortelles d'abord, ensuite on s'aperçoit souvent qu'elles n'étaient qu'une nouvelle poussée de vie. Or, puisqu'il n'y a plus de sang grec ou germanique à nous infuser, recourrons-nous au remède encore inemployé d'une transfusion de sang oriental? Est-ce l'Inde qui ramènera les peuples chrétiens à la jeunesse?

Il est bon d'examiner tout d'abord ce que ce vieux pays, presque nouveau pour l'Europe, a su faire en faveur de lui-même, avant de conjecturer ce qu'il pourrait faire pour nous.

*
* *

Si l'Inde mérite une considération spéciale, parmi tous les pays asiatiques, c'est qu'elle a été, pour tout l'Extrême-Orient, ce que la Grèce fut pour l'Europe. Chinois et Japonais ne sont que ses élèves.

La Chine, il est vrai, compte aussi des admirateurs, malgré l'anarchie sanglante, où — peut-être — elle se métamorphose. Mais son air pratique et terre-à-terre n'attire guère les penseurs occiden-

taux. Mis à part ce qu'elle a reçu de l'Inde, son bien propre, philosophique et religieux, c'est sa conception « universiste » de la vie, qui consiste à chercher la correspondance parfaite entre la marche de la création et celle de l'humanité, sous la conduite du Ciel; de là vient l'importance qu'elle attache à l'astrologie, à la géomancie, etc., et le caractère de sa fameuse morale, qui consiste surtout à s'adapter aux circonstances, sans rien brusquer jamais, à vénérer prudemment les Ancêtres et la tradition qu'ils ont laissée, et à toujours « sauver la face ». Confucius n'est guère monté plus haut avec ses sages maximes. Quant au « taoïsme » ancien de Lao-tzeu, ce suprême effort ontologique des Chinois, il n'apparaît, malgré l'estime dont il a joui après la guerre en quelques cercles allemands, que comme l'ébauche obscure et informe d'une philosophie que le Védânta indien a su bien plus nettement dégager. Il eut cependant autrefois des penseurs subtils; mais il ne s'est pas maintenu longtemps à une grande hauteur. Rien d'étonnant si l'on pense que sa doctrine essentielle, c'est le Non-Agir. Tout effort proprement humain et conscient y est en effet considéré comme une violation, un empiètement sur les droits du Principe universel, le Tao; on gagne tout en s'abstenant de toute initiative pour ne pas contredire le courant de l'existence cosmique, et cette adaptation, si elle est parfaite, rend thaumaturge; elle permet de passer

indemne à travers le feu, l'eau, les rochers, et de ne jamais mourir, grâce aux « drogues d'immortalité » qui ont empoisonné tant de naïfs et ouvert une carrière si fructueuse aux charlatans. A part cela, le taoïsme s'est mué tantôt en égoïsme épicurien, tantôt en une sorte de mystique panthéiste et idéaliste, mais sans jamais rien valoir humainement ni socialement, car son essence est anti-sociale; le peu qu'il a de bon, comme l'adoption tardive d'un Dieu suprême, il l'a emprunté au bouddhisme local, avec peut-être aussi quelques lointaines influences chrétiennes. Aujourd'hui il est tombé en putréfaction, et n'a d'ailleurs jamais su produire au mieux par ses propres forces que de doux anarchistes hébétés. Ce n'est pas que la Chine n'ait eu pourtant aussi quelques nobles philosophes, comme le stoïcien oriental Wang-Yang-Ming, et surtout, plus anciennement, Mê-ti, qui a prêché l'active fraternité humaine, et le culte d'un Dieu qui paraît le véritable; mais ce furent des exceptions. En bloc, chez ses penseurs, elle est positiviste ou superstitieuse, taoïste ou confucéenne sous un vernis bouddhique qui craque partout. Et ce n'est certes point là ce qui peut nous régénérer, pas plus qu'avec de tels moyens elle ne peut se régénérer elle-même. Sa morale d'ordre universel et de piété filiale n'est pas à mépriser; mais, comme elle manque de principe supérieur, routine et formalisme et superstition la gâtent à qui mieux mieux; tout ce qu'elle

peut enseigner de vrai et d'humain, l'Évangile nous l'avait inculqué bien plus fortement, par des raisons bien plus solides.

Après la Chine, voici le Japon. Ici encore, mettons de côté le bouddhisme, puisque cette religion, dans son origine et son essence, n'est pas plus japonaise que chinoise. Le Japon possède en propre le paganisme appelé « Shinto ». S'il est une religion enfantine et baroque, c'est bien celle-là, quoiqu'elle soit conservée chez un peuple hautement civilisé par ailleurs, et enseignée toujours, avec un mélange de confucianisme, dans les écoles officielles; il est vrai que des politiciens, contre toute évidence et par pur nationalisme, prétendent la civiliser et la justifier, en la donnant comme un simple code de rites patriotiques. Le Shinto n'a même pas cette idée grandiose de l'ordre universel qui est le côté noble de la religion nationale chinoise; ce n'est, sans aucune philosophie à l'origine, qu'une croyance animiste à des milliers d'esprits falots, que de vieilles annales ont systématisée en y combinant les légendes de famille des sacerdoces et des principautés d'autrefois; tout y est rapporté au Japon, comme s'il n'existait que cet empire sous le soleil, devenu la grande déesse Amaterasu. Mythologie, rien de plus; et quelle mythologie! Les défenseurs du Shinto ont beau dire qu'il nourrit le patriotisme en déifiant le pays et la race, enracinant dans l'âme nipponne « le culte de la terre et

des morts » ; qu'enseigne-t-il sur le reste du monde, sur l'origine et la destinée finale de l'homme ? L'universalité lui manque entièrement, et la morale y est rudimentaire. S'il met partout du divin au service de ses fidèles, c'est — avec quelques mythes ridicules en sus, et une crainte excessive des dieux-renards, — de la même façon puérilement matérielle que chez les vieux Romains, à qui les Japonais n'ont à envier ni leur déesse Cloacina ni leur dieu Crepitus, puisqu'ils ont aussi leur petit dieu — il s'appelle Benjo no Kami — pour veiller consciencieusement sur les lieux d'aisance. Le Shinto, en exaltant l'attachement au pays, a bien formé un élément du Bushido, cette virile morale des anciens Samouraï. Mais le Bushido est trop japonais pour nous être applicable, et ce code d'honneur, comportant le harakiri, n'est pas fait pour tenter les Occidentaux anémiés qui désespèrent des forces de la tradition chrétienne, chevaleresques aussi avec plus d'humanité et de raison. Aussi je ne sache pas que personne ait songé jusqu'à présent, parmi les plus forcenés nationalistes, à nous proposer le shintoïsme en exemple.

Brahmanisme et bouddhisme, qui sont de l'Inde ou en proviennent, ont une bien autre allure intellectuelle que tous ces produits indigènes de l'Extrême-Orient. Le bouddhisme a pu se perfectionner au Japon ; mais en tout cas, ce ne serait qu'un développement d'idées indiennes ; par elles, bien plus

que par Lao-tzeu ou Confucius, l'esprit chinois et l'esprit japonais ont pu atteindre certaines profondeurs.

Sont-ce des profondeurs où il soit bon pour nous de pénétrer? Y trouverions-nous un sentiment plus pur et plus fortifiant de l'Absolu, ou bien satisferaient-elles seulement, par alternances, l'ivresse des sens déchaînés et les instincts de repos mortuaire?

Pour répondre, il faut voir ces doctrines à l'œuvre, d'abord dans l'Inde, où est leur source.

CHAPITRE III

L'Inde « traditionnelle » ou théorique

Nous ferons bien de distinguer l'« Inde traditionnelle » de l'« Inde réelle »; celle-ci, les panégyristes de l'Orient l'oublient trop au profit de l'autre. En fait, la pensée de l'« Inde traditionnelle », celle que les « métaphysiciens » nous recommandent, est si peu la pensée totale de l'Inde, telle qu'elle se présente à ceux qui la connaissent, que nous aurions aussi bien pu dire l'« Inde idéale » ou l'« Inde de convention ». Cependant c'est par elle qu'il faut bien commencer; et nous devons distinguer l'Inde orthodoxe et l'Inde hérétique, en d'autres termes le brahmanisme qui est né et demeuré dans l'Inde, et le bouddhisme qui y est né aussi, mais que l'autre a expulsé.

I. — LE BRAHMANISME ORTHODOXE DES ÉCRITURES RÉVÉLÉES (1)

La pensée, traditionnelle ou réelle, de l'Inde, est

(1) Ou de la *Çruti* : Védas, Brahmanas, Aranyakas et Upani-

toujours grandiose par un certain côté, — malgré tels ou tels adeptes européens qui, très occidentalement, croient la grandir en niant ou atténuant cet aspect : c'est que tout y est *religieux*, ou du moins *mystique*. Car elle repose essentiellement sur une *révélation*, qui est censée éternelle ou perdue dans la nuit des temps; cela même dans les *darçanas* (ou systèmes) (1) qui auraient l'air le plus idéalistes ou athées, et qui visent tous pourtant, non pas à satisfaire purement l'intellect, comme la métaphysique (telle au moins que nous la comprenons), mais à assurer le bonheur total et sans fin du « Moi » ou du « Soi » humain. C'est une mystique, car elle ne repose pas sur les démarches de la raison naturelle, celle-ci ne pouvant fournir que des connaissances d'ordre inférieur ou même illusoire; une mystique qui, dans telle école, se passera de Dieu ou des dieux, mais une mystique quand même, ne se transmettant que par une expérience personnelle, à laquelle on se préparera en obéissant ponctuellement à une *tradition* qu'il faut croire.

Cette « tradition » a d'ailleurs ceci de particulier qu'on peut en établir l'existence (comme *une* et *continue*, notes nécessaires d'une « tradition ») en se passant d'études historiques. L'histoire gênerait plutôt, car l'imperfection de ses procédés ne peut

shads. — Les autres écrits religieux n'appartiennent qu'à la « tradition », *Smriti*.

(1) *Darçana*, littéralement, signifie « vue » ou « point de vue ».

que voiler l'unité et la continuité de la pensée indienne, à travers tous les darçanas; si l'on s'en sert, il faudra donc en corriger les données, d'après l'autorité des hommes qui affirment cette unité de tradition parce qu'ils ont « expérimenté », qu'ils ont été « initiés », et dont les titres par conséquent, quoique non appréciables pour le profane, sont néanmoins au-dessus de toute critique, savante ou autre. Ce comique sérieux est, on le sait, l'incommunicable don de tous les mages.

Quoi qu'il en soit, l'expérience même la plus profane doit admettre le bien fondé de ce que nous déclarent des savants indigènes (1) : « Toute la vie hindoue n'est que religion [ainsi comprise];... chez d'autres peuples, la religion n'est qu'une partie de la vie »; mais les « Hindous ne font aucune différence entre la religion et la vie quotidienne ».

Dans la haute antiquité, la religion des premiers livres saints, les *Védas*, nous apparaît comme un polythéisme à peu près pareil aux autres, où la plupart des dieux sont en rapport avec des phénomènes et des objets de la nature, quelques-uns pourtant demeurant plus indépendants ou plus abstraits. En général, ce sont d'anciennes déités des Indo-Européens ou des Aryas (2), auxquelles celles des

(1) *Sanatana Dharma*. Ouvrage récent publié à Bénarès, Sri Bharat Dharma Mahamandal.

(2) Perses et Indiens, qui ont autrefois vécu ensemble, et qu'on désigne sous ce nom ethnique.

Dravidiens indigènes, les « Peaux noires », commencent à se mêler. Les relations des fidèles avec leurs dieux étaient encore assez simples et extérieures; il s'agissait surtout d'offrir des sacrifices; et, après la mort l'homme s'en allait, selon ses mérites, plus ou moins directement, en des paradis et des enfers assez matériellement conçus.

Certaines notes, cependant, sont spécialement marquées dans cette religion. D'abord, au-dessus des divers dieux, Varuna, Indra, Agni, ou du farouche Rudra, étrange figure empruntée à d'autres peuplades aryennes ou non-aryennes, plane une loi impersonnelle et toute-puissante, plus absolue encore que la Moira des Grecs, le *rita*, règle du cours de l'univers et des prescriptions de la conscience (ce sera plus tard le *Dharma*), dont certains grands dieux peuvent être les gardiens, mais non les maîtres. De plus, toutes ces déités rentrent facilement les unes dans les autres (kathénothéisme), et une pensée philosophique, qui peut tourner au panthéisme ou au monothéisme aussi bien, s'ébauche déjà dans les dernières hymnes du recueil sacré le plus ancien, le Rig-Veda. Telle est celle que Max Müller appelait « l'hymne au dieu inconnu » (*Rig-Veda*, x, 121), où chaque stance se termine par ce refrain :

Quel est ce Dieu que nous devons honorer par l'offrande?

et une autre, de ton non moins élevé, mais qui finit

sur une note agnostique singulière en ces vieux âges (*Rig-Veda*, x, 129) :

« Cette création, d'où elle existe, si elle a été créée, si elle n'a pas été créée, celui qui la gouverne au plus haut du ciel [? Varuna, dieu du ciel constellé], certes il le sait, — ou il ne le sait pas. »

Ensuite, l'Inde védique se met à spéculer avec fureur dès l'époque suivante, celle des *Brâhmanas*, commentaires rituels qui décèlent un profond changement opéré dans les idées religieuses, et à leurs dépens. Le *sacrifice*, accaparé par la caste désormais close des brahmanes, est devenu le canal, l'organe nécessaire par où passe l'action du Rita, plus ou moins confondu avec la vague puissance magique qu'on appelle « mana » en ethnologie ; il est presque identifié au rita lui-même et considéré comme la Puissance Primordiale et suprême, d'où sont sortis tous les dieux distincts, et à laquelle les dieux ont dû recourir eux-mêmes, ainsi qu'au *tapas*, ou vertu des austérités, quand ils ont voulu former le monde. Puisque le sacrifice est ainsi capable de produire tout le possible et l'impossible, le sort de l'Univers et celui de l'homme dépend donc des sacrificateurs. Nulle part ailleurs, chez des civilisés, on n'a vu « cléricalisme » et « ritualisme » abusifs déformer davantage le sentiment religieux. Les dieux, soumis aussi à la vertu du sacrifice, qu'ils offrent eux-mêmes en toute occasion, (on ne sait pas à qui), conservent bien leurs

anciens noms ; mais les plus puissants désormais, Prajâpati le « créateur », Rudra-Civa qui grandit et s'apprivoise un peu, Vishnou qui fait vers sa glorieuse carrière future un de ces pas énormes que la mythologie lui prêtait, tous commencent à n'être plus que les personnifications des forces occultes du sacrifice et de ses formules, le *Brahman*, qui sera bientôt réputé être la même chose que l'*Atman*, le souffle, l'âme qui met en mouvement tous les êtres du cosmos. Les vieux dieux aryas, majestueux et lumineux, après avoir été déjà compromis par la société des dieux plus sauvages trouvés dans l'Inde conquise, ne forment bientôt plus qu'un peuple d'ombres ou de symboles qui expriment tour à tour quelque aspect de la Puissance diffuse, laquelle, conçue en général comme impersonnelle, ne revêt que rarement et par lueurs fugitives l'aspect du vrai Dieu. L'Inde est désormais engagée, et bientôt embourbée, dans la voie du panthéisme, d'un panthéisme magique. La destinée de l'homme dépend de sa ponctualité à accomplir des rites, qui tournent à la pure magie ; car ils ne s'adressent même plus de fait aux dieux, ceux-ci n'y apparaissant plus que comme auxiliaires ou figurants. Qui n'a pas su s'assurer l'immortalité en sacrifiant beaucoup et comme il faut est exposé à mourir encore dans l'autre monde ; c'est le germe du *Samsâra* ou métempsychose.

La spéculation ne s'en tint pas là bien longtemps.

En face des brahmanes absorbés par leurs performances rituelles, il y avait ceux qui s'étaient retirés dans la forêt, leur vie active une fois achevée, et nombre d'autres ascètes, non-brahmanes pour la plupart, qui, fiers des mérites acquis au moyen de mortifications magiques qui les faisaient les égaux des dieux, étaient de plus en plus disposés à s'émanciper des sacrificateurs. Ils jugèrent bientôt que la « connaissance », acquise dans le recueillement et les vertiges de l'extase provoquée, valait mieux que l'acte matériel du sacrifice pour les mettre en possession du Brahman-Atman. Plus besoin de rites effectifs, puisque, selon une conviction fréquente chez les « primitifs », la connaissance parfaite d'un objet, quel qu'il soit, suffit pour s'égaliser à lui, et disposer par conséquent de ses forces les plus grandes et plus secrètes. Les contemplateurs des *Upanishads*, du *Vedânta* (« fin ou but des Védas »), ces fameux livres esotériques des anachorètes et des religieux errants, qui seront la source officielle de toute philosophie orthodoxe dans l'avenir, s'adonnèrent donc avec passion à la recherche de l'Absolu, indépendante de toute activité matérielle, profane ou sacrée.

L'Inde alors, après la domination des sacristains, connut celle des philosophes mystiques. Cela pouvait être un progrès, et le fut en un certain sens. Mais la gloire de cette belle race indienne est aussi son malheur ; car elle est devenue philosophe trop

jeune, avant l'âge de raison, pourrait-on dire ; elle s'est posé les plus ardues problèmes de l'Être et de la Vie dans les mauvaises conditions produites par l'affaiblissement des tendances monothéistes d'autrefois, et avant d'avoir dégagé aucune méthode qui pût l'acheminer vers des solutions rationnelles. Le respect routinier de leurs anciens Sages pèsera toujours d'un poids très lourd sur la pensée et la religion des Hindous.

Séparés de la vie ambiante, murés dans leur Moi, ces contemplateurs forestiers oublient pratiquement qu'autre chose existe. Ils croient découvrir et saisir l'Atman, l'Absolu, le Tout, dans le seul fond de leur âme, — non à la façon des mystiques chrétiens, comme un Hôte et un Principe supérieur, quoique immanent, mais bien comme son essence même. « *Tat tvam asi* », « Tu es Cela », tu es le Tout, telle se formulera leur expérience. Faute d'être arrivé à cette constatation béatifiante, qui détache de toute activité limitée, c'est-à-dire de toute connaissance et action distinctes, l'homme, entraîné à de nouvelles naissances par le poids de ses actes (le *Karma*), roule d'existence en existence, toujours plus ou moins malheureux, enchaîné dans les liens indéfinis de la *métempsychose*, qui devient dès lors un dogme établi.

On devine quel « Absolu » pouvaient découvrir ces anachorètes engourdis dans leur solipsisme ; ce n'était que le dieu des quiétistes de tout pays et de

toute époque, le fond de leur âme vide de pensées et de désirs, affalée dans une cave d'obscurité et de silence, au-dessous de l'étage des choses réelles qu'elle s'imagine dominer parce qu'elle les oublie. En provoquant des extases artificielles et épuisantes (le *Yoga*, qui s'est encore bien perfectionné depuis le temps des Upanishads), ils savaient de temps à autre peupler ce vide de fantômes, et se voir changeant de formes comme ils voulaient à travers le Cosmos, où rien ne pouvait plus limiter la fantaisie de leur songe, pour redevenir ensuite, ainsi que dira leur grand interprète Çankara, « calmes et sereins comme le flambeau sous un éteignoir (1) ». Les suggestions de certains mystères gréco-romains, ceux d'Isis, par exemple, enchantaient d'illusions semblables les candidats à l'initiation, mais non pour les mener à une telle apathie.

Ainsi leur domination de l'Univers, leur unité avec le Brahman infini, essence de tous les êtres, devenaient pour eux faits d'expérience; c'était leur « réalisation métaphysique », comme disent des modernes. Rien de commun avec la « Ténèbre » des mystiques chrétiens orthodoxes, qui est l'idée réelle et positive, acquise par l'action surnaturelle de l'Esprit, et confuse à cause seulement de sa perfec-

(1) Nous empruntons cette jolie expression, qu'on croirait inventée par un ennemi, au védantiste René Guénon, qui cite les propres termes de Çankarâchârya. — C'est que la lumière du flambeau éteint est censée rentrer dans le « non-manifesté ».

tion même, de l'Être transcendant et infini que ne peut représenter aucun des concepts distincts auxquels nous sommes bornés dans l'existence terrestre. Tout au plus est-ce l'idéal des quiétistes, que les maîtres de notre mystique ont toujours si fortement réprouvé.

Car il ne sert de rien aux défenseurs des Upanishads de rejeter avec un sourire suffisant le reproche général de panthéisme et de quiétisme porté contre leurs vieux sages et les écoles hindoues qui ont encore plus volatilisé leurs rêves, comme le védantisme çankarien. Tous ceux qui ne changent pas le sens des mots pour leur usage personnel entendent par *quiétisme* toute doctrine qui prétend trouver Dieu par une concentration solitaire, avant toute expansion par l'action de la foi et des vertus; qui enseigne à suspendre toute action pour creuser sa propre âme, et la creuser toujours, et arriver enfin à je ne sais quel calme torpide que l'on croit être la sérénité de l'Absolu, sans avoir cherché au préalable à grandir et à s'élargir pour se rendre capable, par le secours de la grâce, de monter à l'Absolu véritable dont le contact rendra le mystique de plus en plus actif en œuvres de vertu, — absolument comme si Dieu était en bas et non en haut, au-dessous de notre vie consciente et non au-dessus. Quant au *panthéisme*, il est là dès qu'on croit qu'il n'existe en toutes choses qu'une substance identique, une essence ou une

âme du monde qui serait en même temps Dieu, un « Soi » unique pour toutes les personnalités; — qu'on explique la pluralité soit par des « manifestations » plus ou moins illusoires, soit par des modes réels de l'Un, soit par un morcellement, une départition, un jaillissement d'étincelles sortis de la Flamme centrale, mais conservant toujours la même et unique essence de « feu », cela est toujours du panthéisme, et rien d'autre; il y a seulement diverses formes de panthéisme, avec des impossibilités métaphysiques plus ou moins outrageantes, des conséquences pratiques plus fâcheuses ou moins fâcheuses, mais toujours une destruction plus ou moins consciente et complète de la vraie notion d'Absolu, de Dieu immuable et infini, d'où résulte tout d'abord l'impuissance à donner aucune solution raisonnable au problème du mal. Nous admettons bien que les Upanishads n'en étaient pas à nier la réalité du Monde aussi radicalement que certain védantisme postérieur; l'« acosmisme » n'était pas encore inventé, mais le panthéisme réaliste forme leur caractère dominant.

Tel est du moins leur esprit général; nous ne voulons pas dire plus; car certaines des Upanishads, parmi les plus récentes, sous l'influence des religions « sectaires » en progrès, soit de Vishnou, soit de Çiva, ont eu une inspiration plus saine, et se sont presque élevées au monothéisme. Dans l'Inde, on trouve ainsi toutes les contradictions, et

elles ne gênent personne. Rien n'empêche, heureusement, de supposer que parmi ces sages, dont l'éloquence est émouvante parfois, il pût se trouver des hommes vraiment religieux, humbles et de bonne foi, et qu'ils pussent être saisis dans leurs méditations par la vraie lumière du Saint-Esprit qui les élevait à quelque intuition du vrai maître intérieur dissimulée sous les expressions et symboles équivoques d'une philosophie rudimentaire; et qu'ils étaient ainsi sauvés, par grâce, de méthodes égoïstes et orgueilleuses dont l'illumination vraie n'était certes point l'aboutissement normal. Mais cette préservation, que l'on voudrait espérer fréquente, n'était qu'un divin accident; et il est fort malheureux pour les Indiens, vénérateurs de tout ce qui est mystérieux, occulte et abstrus, que les Upanishads aient dominé leur pensée systématique, — sans parvenir, grâce à Dieu, à éteindre entièrement leur instinct sain et leur pensée droite en religion.

Car cet Absolu de l'Inde, l'histoire a trop bien démontré qu'il brûle les yeux de ces contemplateurs, après avoir décomposé leurs nerfs. De ceux qui se donnent à lui sans en corriger intérieurement la formule, il ne peut faire que des êtres qui sont inutiles à eux-mêmes et aux autres comme des aveugles paralysés. Une tare mortelle s'est attachée aux genres de vie qui découlent de ces hallucinations de solitaires, retirés de la vie normale avec la tête pleine de l'idée d'une force impersonnelle qui péné-

tre et régit toutes choses, et l'ambition d'acquérir par leurs recettes, encore mieux que les sacrificateurs, un pouvoir absolu sur les choses, les hommes et les dieux. Ne renouvelant plus leur stock d'idées au contact des responsabilités de la vie, érigeant graduellement leur Moi en centre absolu, cherchant la puissance par eux-mêmes et ignorant la prière, en quête d'extases qui relèvent bien souvent de la pathologie, les yogis n'étaient que trop bien disposés à tomber dans ces états vagues, indéfinis et mortels, d'une conscience vidée, que d'autres, même des Européens d'à présent, voudraient prendre pour le sentiment de l'Infini ; ce qui est d'ailleurs le fait de tous les panthéistes quiétistes, en Inde, en Europe, dans l'antiquité et au Moyen Age, partout et toujours.

A qui objecterait que ce n'est pas « humain », ces illuminés opposeraient une psychologie qui a été mise en système très logique, au cours des siècles postérieurs, par des philosophes védantins. En raison d'une échelle de valeurs spéciale, ce qui est tenu pour humain dans la vie courante est le plus imparfait. Leur idéalisme considère les phénomènes de l'ordre représentatif, idées, images, sensations, comme des réalités d'un ordre aussi plein que les objets qui les occasionnent. Le *rêve*, par conséquent, ne doit pas être inférieur aux sensations et idées de l'état de veille ; si les représentations, plus changeantes et plus libres, n'y ont pas la même

cohérence, ne dit-on pas voir là une supériorité, consistant en un moindre « conditionnement » ? Moins une représentation est stable, moins aussi elle est conditionnée par un donné étranger à l'esprit; donc elle est d'essence plus élevée, et plus proche de l'Absolu. Le rêve est supérieur à la veille. Il n'y a qu'un pas à faire, et il fut vite fait, pour mettre l'état de sommeil profond au-dessus du rêve lui-même; car, la conscience y étant comme suspendue et comme morte, rien ne la conditionne ni ne la contraint plus. C'est « le flambeau sous l'éteignoir », mais un état de quiétude plus achevée, donc de plus grand bonheur et de plus haute perfection; il ne faut pas le considérer comme une suppression d'être et de jouissance, puisque les gens, au réveil, murmurent souvent avec regret : « Ah ! comme je dormais bien ! » Les stupéfiants physiologiques et psychologiques qui procurent l'émancipation de l'esprit dans le rêve, puis l'émancipation de toute représentation quelconque, acheminent donc vers un état plus proche de la Réalité inconditionnée qui est au fond des choses. Mais c'est l'état d'une bûche ? Non, disent ces penseurs; par un coup de force ils ont décrété qu'on doit être alors en un état de super-conscience et de satisfaction pleine qu'on est bien incapable de décrire ou de se représenter dans l'état de veille ou même de songe, mais qui contient certainement toute connaissance et toute joie. C'est celui même de l'Infini, auquel on

fouche par moments dans le sommeil le plus profond, et qui deviendra définitif quand on se sera « réalisé » par le moksha ou le nirvâna. Cette théorie nous étonne, comme elle a étonné bien des Indiens même; elle nous est donnée comme une intuition incommunicable — je crois bien! — et paraît un renversement de toute valeur humaine; mais ses partisans nous répondent qu'il faut bien qu'elle ne soit pas humaine, puisque l'humain n'est que du « manifesté » et du limité, donc incapable de subsister à de telles profondeurs. Et il faut dire qu'un Indien n'en sera jamais aussi étonné que nous; l'acheminement à l'inconscience par la traversée d'un monde de rêves a pu la rendre agréable, la faire entrevoir comme un terme de puissance et de bonheur : s'évanouir à force de se dilater et d'être libre — libre comme l'air sans forme, — n'est-ce pas l'idéal de tous ceux qui s'intoxiquent avec n'importe quelle drogue ou quel rêve?

Que tous les êtres puissent ainsi, en descendant de l'état de conscience claire, se fondre les uns dans les autres, et se résorber finalement dans l'unique substance, cela ne choquait pas non plus autant que nous ces penseurs demeurés assez « primitifs ». Dans l'« animatisme » des anciens Aryas, à en croire surtout des études récentes d'histoire des religions, la distinction des entités irréductibles n'était pas nette de tout point; ainsi en est-il chez le petit enfant et l'adulte en état d'ébriété. La parole

qu'un homme a lâchée, l'arme qu'il a brandie, le vêtement qui l'a couvert, le texte qu'il a écrit, le nom qui le désigne, font partie de lui, sont lui; simple conception de magie sympathique, répandue, comme on le sait, sous tous les climats. Elle aurait été particulièrement développée chez les Aryas, nos grands-oncles. De fait la spéculation de l'Inde n'a jamais su distinguer bien franchement le rapport d'identité de celui de contiguité ou de ressemblance, ni l'essence de la cause de celle de l'effet — puisque l'effet, explique-t-elle, est nécessairement dans la cause. M. Surendranath Dasgupta, l'historien très averti des philosophies de son peuple, dit à propos des Aranyakas, ou livres de la forêt (1) : « L'esprit richement doué de tous ces hommes cultivés de l'Inde védique était avide d'atteindre l'unité; mais la précision logique de la pensée n'était pas développée encore; il en résulte que nous trouvons dans les Aranyakas les unifications les plus grotesques et les plus fantasques, de choses qui n'ont entre elles à nos yeux que peu ou point de connexité. N'importe quelle sorte de causalité instrumentale s'exerçant pour la production d'un effet était considérée comme pure identité bien souvent (2). » Et, dans un autre livre (3), qui est presque une apologie du mysticisme natio-

(1) Qui font le passage des Brâhmanas aux Upanishads.

(2) Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, Cambridge, 1922.

(3) Id., *Hindu Mysticism*, Chicago, 1927.

nal : « La pensée logique aux temps védiques [et encore après...] semble avoir pris la forme de généralisations trop crues. L'opération fondamentale de la pensée logique est l'examen minutieux des faits d'expérience, fait en scrutant bien les différences et en évitant les identifications fausses. Mais, aux premiers stages de la pensée védique, les généralisations étaient très grosses, et fondées sur des données insuffisantes, en trichant sur les points de dissemblance et faisant des identifications téméraires. »

Cette méthode, dirons-nous, a continué jusqu'aux temps modernes, et c'est ainsi qu'un ermite engourdi par ses exercices, laissant son imagination somnolente vagabonder à travers les espaces, peut se figurer qu'il possède tous les états de l'être (individuels et supra-individuels, manifestés et non-manifestés, selon la phraséologie consacrée). Sa personnalité est partout présente, elle embrasse l'univers, elle va se dilater et se perdre dans l'Infini. Toujours la pensée des mystiques indiens a porté la peine de cette origine naïve et morbide ; ceux-là mêmes qui ont le plus réagi au nom du bon sens ne sont pas arrivés à secouer tout à fait l'influence de ces maîtres. Les spéculations des philosophes ultérieurs, doués souvent d'une très grande pénétration intellectuelle, n'ont pu se libérer de ces « révélations » d'hallucinés ; car l'autorité des anciens ne saurait guère être mise en question chez un peuple qui, s'il veut rêver

librement, ne tient pas moins à conserver pieusement le moindre legs du passé de sa race; la « tradition » écrase ce pays.

L'Indien s'est laissé faire ainsi plus facilement que d'autres peuples traditionnalistes, par une recherche de sécurité, une défiance de toute aventure et de toute nouveauté, le goût du moindre effort. Il vit de sentiment plus que d'idées, il aime à rêver et à oublier tout ce qui pourrait causer quelque peine; cela aggrave la faiblesse congénitale de son esprit d'analyse, et cette soif de repos jointe à l'impatience de son aspiration, noble mais dévoyée, vers l'Unité suprême, égare sa métaphysique et la maintient en un fourré de confusions. Voilà pourquoi tant d'Hindous sont demeurés, ou peu s'en faut, au stade inférieur de pensée où en étaient leurs ancêtres aryas, et que dépassèrent vite leurs parents iraniens et occidentaux. Rien n'est plus expressif de leur logique que cette parole attribuée par l'une des plus anciennes Upanishads au « créateur » Prajâpati : « Vraiment, *je suis* la création, parce que c'est moi qui ai créé tout cela. » Les plus subtils philosophes de la péninsule ont employé généralement leur dialectique non à corriger, mais à justifier cette logique et cette ontologie d'enfant.

*
**

Si remarquablement douée que soit la race

indienne en fait d'instincts naturels contemplatifs et religieux, elle semble donc n'avoir jamais suffisamment possédé, ou bien avoir promptement laissé perdre, aussi bien le sens de la mesure que cet intérêt courageux qu'il faut porter à la vie pour se mettre à scruter le Non-Moi, afin de comprendre objectivement le monde extérieur. Longtemps, dans ce pays enchanté, les plus forts n'ont su employer leur énergie qu'à l'introspection, au repliement forcé de leur pensée sur elle-même, avec l'illusion de capter par cette méthode, plus accessible à une certaine paresse, le secret suprême qui permettra de dominer l'Univers — sans que l'Univers, du reste, s'en aperçoive le moins du monde. Depuis vingt-cinq siècles et plus, l'Inde s'est enivrée de prétendues intuitions mystiques et métaphysiques comme d'un opium; enivrée à la lettre, car elle y a oublié l'existence réelle, et c'est là que s'appliquerait sans trop de blasphème et d'absurdité l'adage des soviets : « La religion est l'opium du peuple. » Pour ses penseurs sinon les plus nombreux, au moins les plus « orthodoxes » aux yeux des brahmanes, il n'y a que l'Invisible, le secret intérieur, qui importe ou même qui existe. Pour nous également, sans doute, tout le visible est suspendu à l'Invisible, mais à un Invisible d'une autre nature, bien autrement consistant; et le visible ne peut aucunement être négligé, puisqu'il est le chemin qui conduit à l'Invisible. C'est ce qu'on refuse de voir là-

bas, et ce refus constitue une exception à peu près unique dans l'histoire humaine, mais durable cependant.

On a cherché à l'expliquer de diverses manières : soit par la domination millénaire et oppressive d'une caste de prêtres qui ont convaincu leur peuple que tout dépend des pouvoirs surnaturels, ou magiques plutôt, dont eux-mêmes, avec les ascètes, étaient les seuls détenteurs ; ou, concurremment, par la dépression vitale que produit à la longue un climat extrême et une nature exubérante qui écrase l'homme ; le résultat sera toujours que les ressorts d'action expansive sont très détendus chez nos frères des bords du Gange. Mais leur religion en est responsable, pour une bonne partie. Car cette indifférence résignée n'était pas dans le sang des Indo-Européens ni des Aryas ; aujourd'hui encore, quand on a admiré les magnifiques guerriers que sont les Rajpoutes, les Sikhs, les Gourkhas, avec leur énergie physique, leur courage, leur initiative au besoin, on se dit qu'un mauvais sort a dû être jeté du dehors sur la race indienne, et qu'elle avait de quoi devenir bien supérieure à ce qu'elle est. Yogis et fakirs, quand ce ne sont pas de vulgaires charlatans et exploiters de la crédulité publique, montrent eux-mêmes assez d'énergie persévérante dans le soin qu'ils prennent de se tourmenter pour paralyser en eux les tendances naturelles de la vie.

Seulement cette force est aussi mal appliquée que

possible. Car l'existence contingente, du fait de la fâcheuse « tradition », est jugée comme un poids qui n'est bon qu'à secouer; on ne peut rien faire pour le rendre supportable, dans le plan visible. Ce qui nous donne l'affligeant spectacle d'un peuple qui, pour une bonne part, s'est volontairement paralysé. Des védantins actuels ne peuvent s'empêcher de reconnaître (1) que védantisme et bouddhisme, — mal compris, disent-ils, par des « incompetents » à qui on a eu tort de les imposer — ont eu l'effet indéniable de déprécier les valeurs humaines, et que l'Inde en a passablement souffert; la spiritualité de la pure doctrine est très haute, disent-ils encore (2), mais la majorité des Hindous ne se soucie pas d'en gravir les échelons ascendants; ils n'y trouvent qu'une justification de leur indifférence.

La conséquence est pourtant logique, pour ceux qui croient que le monde n'est qu'une illusion, un songe, la *Mâyâ*,

Maya, Maya! torrent des mobiles chimères!...

La vie antique est faite inépuisablement

Du tourbillon sans fin des apparences vaines (3),

auquel on n'échappe qu'en se réfugiant au fond de

(1) Voir Mukhopadhyaya, *Introduction to Vedanta Philosophy*, Calcutta, 1928.

(2) Radhakrishnan, *L'Hindouisme et la Vie*, trad. Masson-Oursel.

(3) Leconte de Lisle.

sa pensée imprécise, pour tâcher d'y découvrir que tout est un, que l'individu n'est pas réellement distinct de l'Infini, et qu'il n'a pas à se soucier de ce qui est fini, puisque l'Infini ne peut être opprimé ni contrarié par les vaines apparences.

Comment toute une lignée de sages se sont-ils asphyxié l'esprit et l'âme dans un panthéisme aussi stérile, sans remonter à la véritable idée de Dieu, qui leur eût fait apprécier ce monde imparfait comme le vestibule réel et la préparation d'un meilleur, plus réel encore? Il en est certes qui l'ont entrevu, dès le temps des Upanishads, et plus encore après, comme nous le verrons; telles louanges de Dieu, qu'on lit, par exemple, dans la Çvetâçvatara Upanishad, ont une plénitude de son et de vérité qui égalent presque les cantiques des mystiques chrétiens. Mais cela est dispersé dans une masse de spéculations panthéistes, et affaibli, à d'autres pages des mêmes documents, par la doctrine de l'émanation et le quiétisme. Toujours en fin de compte l'Hindou « traditionnel », malgré son goût des abstractions et classifications, montre qu'il ne sait ni observer ni distinguer, parce que les choses, prises en elles-mêmes, ne l'intéressent pas. Il ne se résigne point à sortir de lui-même pour établir des comparaisons patientes et désintéressées qui lui fassent saisir les vraies notes spécifiques et individuelles des objets. Le Yogi, avec les concentrations forcées de son esprit, s'il croit travailler en profon-

deur, se met en réalité, pendant qu'il retient sa respiration et s'hypnotise à regarder le bout de son nez, en des états physiologiques anormaux qui aboutissent plus vite à l'ahurissement qu'à la clairvoyance mentale; il roule à l'Inconscient, ou à une conscience qui devient si vague et si brumeuse de sa propre personnalité et du monde extérieur, que tout finit par se confondre dans ce demi-sommeil; jouet passif d'associations d'idées que la volonté ne dirige plus, il ne voit plus les rapports des choses que dans un nuage, et toute ressemblance vaguement perçue devient pour lui fusion et confusion. S'il prend ensuite la plume du philosophe, il emploiera toutes les ressources dialectiques, non petites parfois, qu'il possède à l'état de veille, à expliquer et justifier cette intuition qu'il a cru avoir du fond des choses; il proclamera qu'elle est ineffable, mais lui a bien révélé l'identité essentielle de tous les êtres comme une constatation d'expérience; telle une cuisinière décréterait que le bœuf, les légumes, l'eau, le sel et le poivre sont identiques, vu que leurs essences sont indiscernables dans le bouillon bien homogène qu'elle en a tiré. Aussi, malgré la variété très chatoyante des théories que la pensée hindoue bâtit au sortir de l'hypnose, on peut dire que, dans sa forme la plus autorisée, et qui a influé à des degrés divers, mais toujours notables, sur toutes les autres, elle s'est fixée aux vues que nous allons résumer :

La réalité est une dans son essence, absolument une, et la diversité que nous montrent nos sens et notre intellect est, soit un phénomène de surface, soit une illusion. Ces apparences nous tiennent cependant tellement captifs, faute de nous en être délivrés par le renoncement et la méditation, que, une fois cette ombre d'existence séparée dissipée par ce qui s'appelle la mort, il nous faudra reprendre l'illusion d'être une nouvelle substance individuelle distincte dans le Tout. D'où la nécessité de renaissances indéfinies, en des corps d'hommes, d'animaux, de spectres ou de dieux, dans ce monde et en d'autres, à travers des paradis et des enfers temporaires, tout cela rigoureusement déterminé par nos actes, dont il faut manger le fruit, doux ou amer, et par les états psychiques qui en résultent. C'est l'infrangible loi du « Karma », loi des illusions successives pour les purs védantins, et illusion elle-même, mais terrible. La roue des naissances n'arrête pas de tourner, et elle ne nous laissera enfin en repos, dans la pureté de l'Être indistinct, que si nous avons éteint tout désir, tué en nous toute volonté de vivre comme individu; et tel est le but des méditations enseignées dans le Yoga, comme de ces macérations insensées que s'infligent tant de moines et de solitaires.

Des systèmes dont nous parlerons plus loin, et qui ont gagné de nombreux disciples, humanisent un peu ces vues, surtout en rejetant l'impersonna-

lité finale; mais ils ne passent point pour avoir la même pureté d'orthodoxie.

Cette transmigration (*samsâra*), il ne s'agit pas d'en sublimer le concept, comme font des hindouistes d'Europe, et peut-être certaines écoles d'intellectuels indiens, depuis leur contact avec l'Europe. Ils voudraient nous y faire voir, afin de nous la rendre plus acceptable, je ne sais quelle promenade sur des paliers métaphysiques d'existence, en des mondes extra-terrestres. Mais non; tous les documents qui font autorité enseignent bel et bien qu'on peut renaître, sur cette terre même, dans le corps d'un autre homme, d'un tigre, d'un crocodile, d'un moucheron; et il serait bien difficile de le prendre pour allégorie. Pour un Hindou véritable, cultivé ou non — à moins qu'il ne soit européenisé et moderniste, — l'âme d'un brahmane assassiné passera véritablement chez un crocodile, celle d'un mutilateur dans un mendiant estropié, et ainsi de suite. Toutes leurs légendes, tous les textes de la tradition, y compris les lois de Manou, lui enseignent ces choses comme dogme indubitable. Un raffiné tel que Gandhi déclare comme un autre que « le brahmane qui a mal vécu renaîtra dans le corps d'un homme de caste inférieure; le brahmane digne de ce nom, dans sa caste ». Cela leur paraît nécessaire à la rétribution des actes; une faiblesse des docteurs indiens les plus élevés, c'est que nul d'entre eux n'a pu se représenter les sanctions de

la justice d'outre-tombe sans la marche progressive ou régressive de la métempsychose, ce système issu des croyances enfantines de l'animisme sauvage, puis des rêves de l'Identité universelle, dont aucun ne sait se dégager entièrement.

*
* *

Nous venons de parler rétribution et sanctions. La doctrine du Karma semblerait par là assurer, non moins que le jugement de Dieu dans notre religion, la prédominance absolue d'une morale, et suspendre à cette morale toute l'organisation du monde animé et la marche de l'histoire. Une morale même, prétendent certains, qui serait plus humaine et encourageante que la nôtre, puisque toute erreur et tout mal peuvent ainsi être effacés ou expiés, et ne former plus que des étapes vers le vrai et le bien. Doctrine ou attitude commode, généreuse aussi d'apparence, mais paresseuse et bien inefficace pour l'élévation de la masse qui se dit : « Nous serons toujours sauvés tôt ou tard, quoi qu'il nous arrive sur le chemin du samsâra. » De plus, cette mécanique éternise la vieille et funeste erreur que tout malheur est une punition méritée personnellement; elle rend dur à l'égard des parias, des veuves sans enfants, et d'autres disgraciés, que la société hindoue aide trop volontiers à faire pénitence des

péchés qu'ils auraient commis, pour que leur état s'explique, en cette existence ou dans quelque existence antérieure. Radhakrishnan proclame bien, d'un côté, que la doctrine du Karma est morale en soi, et non fataliste : on a les cartes en main, le fruit des existences passées, mais on peut les jeter comme on veut, et améliorer son sort ; la liberté n'est donc pas niée. Toutefois il concède que le Karma fut trop souvent confondu dans l'Inde avec la fatalité, engageant ainsi les existences futures. C'est le même problème, à peu près, que celui du « fatalisme » mahométan.

D'ailleurs, la question est discutée de savoir s'il existe vraiment une « morale » hindoue. Puisque toutes les contingences comptent si peu, est-il si nécessaire de régler des rapports transitoires ou illusoire, qui ne signifient rien au fond ? Pourtant le « dharma » des Hindous, ou leur règle de vie, est extrêmement rigoureux, en fait de pratiques soit éthiques, soit cultuelles, celles-ci plus impératives peut-être. Il est certain que les Hindous, cet ancien peuple du « rita », se sont beaucoup occupés, et très systématiquement, de la matière qui est pour nous celle de la morale ; ils ont classé tous les devoirs sociaux et individuels, analysé la moralité objective et psychologique, et apporté aux problèmes de l'éthique des solutions qui correspondent assez bien à l'intellectualisme et au volontarisme, à l'activisme et au quiétisme, au rationalisme et au

piétisme d'Occident. La phase humaine du samsara ne restait pas à leurs yeux dénuée de règles propres à l'acheminer à un stade supérieur. Si la religion, ou au moins la mythologie, maintenait, comme nous le verrons, ainsi que dans tous les paganismes, un certain nombre de traditions peu moralisantes, et qui n'ont eu que trop d'effet, ainsi que des prescriptions ou des tolérances repréhensibles, la vie privée ou publique n'a pourtant jamais manqué de directions qui reflétaient, sauf exception, la bonne loi naturelle. Comment se fait-il que certains veuillent ôter aux Indiens cet honneur, comme s'ils avaient été, suivant les uns au-dessus (comme si cela voulait rien dire!) suivant d'autres au-dessous (comme si c'était possible chez aucun peuple qui vit et qui dure!) d'une conception morale de l'existence? C'est que, à part les écoles et les sectes, nombreuses grâce au ciel, qui imposent le devoir comme accomplissement de la volonté de Dieu, et encore l'école Mîmânsâ, qui fait superstitieusement des prescriptions védiques des fins en soi, les préceptes éthiques n'ont pas dans l'Inde la même valeur que dans le christianisme. La morale, dans les systèmes les plus classiques, n'est qu'un « *removens prohibens* »; elle ne vise à rien d'autre qu'à un but que nous pouvons juger égoïste, procurer l'autonomie du « Soi »; le catalogue des devoirs n'est considéré que comme un ensemble des conditions pratiques, négatives ou positives, requises pour neutraliser

ou abolir les soucis de la vie empirique, et atteindre plus facilement à la vie dépersonnalisée de contemplation, à l'idéal intellectuel de pleine liberté dans la « Connaissance », dégagée de la distraction des contingences. On n'y trouve aucune préoccupation du bien des autres pour eux-mêmes, du progrès de l'humanité en général, ni du « Règne de Dieu ». En d'autres termes, il s'agit seulement de se délivrer de l'individualité et de la métempsychose. Aussi, chez Çankara et ses disciples, qui sont les représentants les plus typiques et conséquents du védânta, l'homme n'est obligé de se plier au devoir commandé par Îçvara, ce Dieu encore illusoire, que tant qu'il n'a point dépassé le stade le moins grossier de l'ignorance; mais le Délivré-vivant, qui a opéré sa « réalisation métaphysique », n'a plus à entretenir ces soucis inférieurs, il est transporté « au-delà du bien et du mal », et le mal d'aucune action, procédant de lui ou d'un autre, ne saurait plus l'atteindre. On reconnaît chez ces parfaits védantins l'amoralisme transcendant de bien des gnostiques et des initiés de l'ancien monde occidental; le devoir n'est fait que pour ceux qui n'ont pas la « connaissance »; il reste tout au plus, à son actif, qu'ils n'obtiendront pas la connaissance s'ils n'ont passé par le stade de l'observation des devoirs, afin de se délivrer des passions qui, plus que toute autre chose, obscurcissent la vue intérieure. La pratique des vertus est une recette pédagogique,

une espèce d'exercice de noviciat, qui n'a plus de raison d'être une fois le but atteint. — Nous passons sur les compromissions pratiques, souvent très choquantes, qui se retrouvent dans l'ensemble des autres sectes hindoues.

Ainsi l'Inde n'a point, il est vrai, ce dédain de la morale dont on a cherché à lui faire gloire assez sottement, puisque, sous sa « métaphysique », l'idée pratique de l'obligation trouve toujours une place, et une place nécessaire quoique parfois transitoire. Mais c'est une morale souffreteuse et sans courage, basée comme elle est en général sur cet axiome que l'effort extérieur, qui nous fait nous heurter à des différences et à des oppositions, serait toujours, si c'était possible, à fuir comme un mal en soi, et n'est par conséquent à affronter que par intérêt; la notion de « bien utile » obnubile celle de « bien honnête ». Si les yogis mettent souvent tant d'énergie dans leurs prouesses, c'est pour mieux détruire la racine de toute action, non pour aboutir à des capacités supérieures d'action encore personnelle; ce n'est pas pour « vaincre le monde » en l'améliorant du fait même, mais pour devenir inconscients de l'existence d'un monde où leur personnalité n'est pas tout. Cela du moins dans la pure logique de la théorie. Quand les extravagances de l'ascèse, la magie, la contemplation vide, vous auront exténué jusqu'à faire de vous un automate qui marche dans le bien-être inconscient d'un « sommeil

sans rêves », alors vous serez au porche de la Délivrance, vous n'aurez bientôt plus — avec ou sans connaissance et jouissance, selon les écoles, — qu'à goûter l'éternel repos du grand Tout; le souvenir de la vie individuelle, avec les luttes, les peines, les blessures et les succès qui l'ont remplie le long de la marche à l'Absolu, étant dissipé à jamais comme on le voudrait pour tout mauvais rêve.

Cette éthique, évidemment, ne peut aller bien loin ni bien haut. Chesterton a écrit quelque part (1), en comparant la morale de l'Évangile à celle-là :

« Avant le Fils, le Père est venu avec le glaive qui sépare. Parce qu'il a séparé les hommes les uns des autres, ils peuvent s'aimer les uns les autres; parce qu'il a séparé l'univers de lui-même, et que tout n'est pas Dieu, il est des distinctions et des degrés de bien ou de mal, des raisons de vouloir, de préférer, de repousser et de combattre. Quand Dieu est immanent (2), l'homme l'atteint sans sortir de lui-même; quand Dieu est transcendant, pour le trouver il faut que l'homme se transcende. Le chrétien n'a pas cherché l'Éternel dans les cercles en spirale de son moi; il l'a poursuivi comme un aigle sur les montagnes; et, dans cette chasse-là, il s'est battu avec tous les dragons. »

Idéal préférable, je pense, à celui qui inspirait

(1) Cité par Chevrillon, *Nouvelles études anglaises*, p. 238.

(2) Au sens indien.

Lafcadio Hearn, cet occidental asiatisé, quand il écrivait ces lignes sur les « conventions de la morale », en sortant d'une boutique japonaise pleine d'objets de culte païens :

« Chaque idole façonnée par la foi humaine demeure l'écaille d'une vérité éternellement divine; et même dans l'écaille peut tenir un pouvoir spirituel. La suave sérénité, la tendresse sans passion de ces faces de Bouddha pourraient encore donner la paix de l'âme à un Occident lassé de credos transformés en conventions, impatient de l'avènement d'un autre Maître qui proclamerait : « J'ai le même sentiment pour ce qui est haut et pour ce qui est bas, pour les moraux et pour les immoraux, pour les dépravés et pour les vertueux, pour ceux qui s'attachent à des vues de sectaires et à des opinions fausses, et pour ceux dont les croyances sont bonnes et vraies » (1).

Au fond, c'est bien cette indifférence qui inspire la morale védantique aussi; ce n'est rien qui ressemble à l'amour chrétien; elle est surtout faite de mépris, vu que les actions humaines n'y ont pas de valeur intrinsèque pour l'obtention du terme final, et elle ne saurait mener loin la société — qui, pour les plus purs « métaphysiciens », n'est du reste qu'une illusion au milieu de l'immense illusion cosmique.

(1) Lafcadio Hearn, *Kokoro*, xi.



Si haut qu'on remonte dans l'histoire de la pensée indienne, à travers les Upanishads et jusqu'en plein Rig-Veda, on trouvera bien des passages qui contiennent cet esprit-là en germe ou en fleur. Sur le vieux fond d'une mystique si flottante, si inclinée au panthéisme, au quiétisme, et pessimiste de plus en plus, se sont développés bien des systèmes (*darśanas*); les uns orthodoxes, parce qu'ils prétendent s'appuyer sur les Védas, les autres hétérodoxes, parce qu'ils sont fondés sur d'autres révélations.

Ils n'ont point de base métaphysique commune, si nous considérons comme base métaphysique (nécessaire et suffisante) les réponses données aux questions fondamentales de l'Être; car il y en a de théistes, de panthéistes, d'athées même; certains qui croient à la personnalité permanente, d'autres qui n'y croient pas; c'est toujours le même chaos qu'au commencement, et la pensée indienne n'a pu s'unifier. Toutes ces théories se combattent et se réfutent copieusement les unes les autres. Aussi est-ce une vraie gageure d'avancer, à la façon d'une école moderne d'hindouistes, que la « tradition » de l'Inde est homogène, et que les divers *darśanas* (« points de vue », « aperçus »), fidèles à leur nom, peuvent toujours se concilier, comme ne traitant que des aspects particularisés et complé-

mentaires d'une Vérité, qui est une et la même pour tous. Parmi les védantistes même, Râmânuja argumentait vigoureusement, avec une conviction chaleureuse, contre les vues essentielles de Çankara, et celui-ci était traité de « bouddhiste déguisé » par d'autres philosophes, ses contemporains. Tous les « orthodoxes » prétendent, il est vrai, s'appuyer sur la « Révélation » des Védas, des Upanishads, et tous les védantins expliquer les Brahma-sûtras, qui résument les dites Upanishads; mais d'identifier leurs explications, serait aussi critique que si l'on disait : « Catholicisme, protestantisme, manichéisme, ne forment qu'une tradition, puisque tous font profession de s'appuyer sur l'Évangile; et joignez-y encore le mahométisme, puisqu'il veut être la religion d'Abraham. » Au reste, le procédé de ces apologètes harmonisants est des plus simples : tous les points sur lesquels les systèmes se contredisent doivent être tenus pour secondaires; ou bien : tout ce qui paraît contredire Çankara n'est pas dans la tradition ou n'est que la tradition mal exposée. Mais où est cette tradition une, si la contradiction porte sur des points tenus pour essentiels par Çankara lui-même? Or, Râmânuja, par exemple, entendait bien donner une doctrine destructive de celle de son devancier, une doctrine qu'il croyait représenter seule celle de leur source commune. Et que dire des polémiques du Sâmkhya et du Védânta? Il faut pourtant voir à

quoi les auteurs eux-mêmes attachaient de l'importance, ne pas opposer une fin de non-recevoir à la critique des textes et à leur chronologie, et se garder d'établir par simple intuition ou préférence ce que la tradition devait être; faire le contraire, c'est exiger trop de la foi des lecteurs.

Parmi ces systèmes, il suffit ici de mentionner les deux plus célèbres, le *Sâmkhya* et le *Védânta* (celui-ci multiple), qui ont été souvent violemment aux prises. On les conciliera, si l'on peut mettre ensemble saint Thomas et Kant, sous prétexte que tous les deux ont porté le nom de chrétiens, et dire qu'ils n'ont voulu que présenter respectivement deux aspects complémentaires de la philosophie chrétienne.

Dans le *Sâmkhya*, théiste peut-être à ses origines et devenu athée plus tard, tous les historiens non apologistes reconnaissent une conception dualiste de l'universalité des choses. La masse des phénomènes existants de tout ordre, intellectuels aussi bien que sensibles, qui s'appelle *Prakriti*, n'est qu'un océan qui bouillonne sans cesse, tâchant d'élever ses millions de vagues, qui sont les complexes variables, vers les esprits sereins, immuables et éternels, les *Purushas*, dont la présence au-dessus d'elle fait descendre en elle la conscience, et dont l'attrait alors la bouleverse, un peu comme le cosmos d'Aristote est mis en mouvement par un Dieu qui n'est pour lui qu'une cause finale jamais

atteinte. Les Purushas existent, la Prakriti n'existe pas moins, et leurs existences sont indépendantes l'une de l'autre; le Sâmkhya est réaliste. Mais les deux principes éternels, la collectivité des Purushas, et la Prakriti agitée, entrent périodiquement en rapports; il en résulte une triste illusion pour les Purushas. La danse chatoyante et éperdue de la « chèvre tricolore » qu'est la Prakriti (ainsi dénommée à cause du jeu de ses trois *gunas*, ou modes, lumière, activité, inertie), jette une teinte colorante et assombrissante sur la face limpide des purushas, d'où naît, par cette combinaison illusoire des principes immuables et du principe changeant, l'erreur qui leur attribue, à eux Purushas, qui sont nos véritables « Soi », des individualités soumises au changement.

L'autre système, le *Védânta*, a pris un nom qui appartenait déjà aux Upanishads, dont il prétend être la mise en système adéquat. Il proclame la non-dualité (*advaita*), pour s'opposer au Sâmkhya, plus ancien que lui. De fait, il est devenu un monisme pur, sous la forme extrême que Çankara (VIII^e siècle) lui a donnée; mais il a des formes atténuées, dont nous parlerons plus loin. Le monisme rigoureux de Çankara nie l'existence réelle de tout ce qui répondrait à la Prakriti, et, en plus, toute multiplicité de l'esprit; il ne voit dans tout l'ensemble des phénomènes qu'une Mâyâ (magie, illusion), dont l'Être absolu, unique et

bienheureux, le Brahman sans qualification, s'enveloppe on n'a jamais su pourquoi, donnant ainsi une apparence d'existence à Dieu (*Içvara*, le Brahman qualifié), et aux créatures qui ont l'apparence de dépendre d'*Içvara*.

Pour les uns et les autres, la Délivrance consiste, soit à essuyer de la face des Purushas toute ombre de la Prakriti, à les dégager de toute confusion avec elle, en sorte qu'ils deviennent spectateurs impassibles de sa danse, en se disant : « Ce n'est pas moi qui m'agite ainsi » ; soit à reconnaître l'inalité de la Mâyâ, et l'identité de toutes choses avec le Brahman non-qualifié.

C'est toujours, assigné comme but à l'existence empirique, le repos complet dans l'Illimité, l'Indéfini, assez flou pour que s'efface, sinon toute pensée, au moins toute notion, dans la pensée affranchie, d'aucun « Autre » qui la conditionnerait et la heurterait. Quelle passion d'être seul pour dormir à l'aise !

*
* *

Voilà donc, en dehors du bouddhisme auquel nous arrivons, et des correctifs que la foi populaire plus saine et des philosophies plus humaines durent apporter à ces hautains et somnolents systèmes du brahmanisme, voilà le tableau de l'Inde dite « traditionnelle ». Il est clair que les ressemblances

avec la philosophie et la mystique chrétiennes y sont de pure surface.

Tandis que nous aspirons à l'épanouissement immense de notre conscience et de notre activité dans le contact avec un Autre qui est l'Actualité infinie, ces Hindous plongent, pour échapper à ce qui est actuel, dans le puits étroit de leur moi, où ils s'éclairent à quelques moisissures phosphorescentes qui ne blessent plus leurs yeux fatigués, et qu'ils déclarent plus pures et plus lumineuses que le Soleil de la création divine. Ils s'endorment et laissent leur esprit périr d'ankylose et d'inanition dans la potentialité muette qu'ils appellent l'Infini, parce que rien n'y est plus limité, n'étant pas encore actualisé et distinct. Ils nous apparaissent comme des tempéraments intellectuels et affectifs déprimés. Par goût, ils ne veulent plus saisir dans le concept d'Absolu que l'expression négative qu'il a pour notre analyse, dans la vie d'ici-bas; en réalité, ce « négatif » est la négation des négations et des limites, que l'on ne peut encore, tant qu'on ne voit pas l'infini face à face, formuler d'autre manière; mais on sait que tout ce qui existe, en ce qu'il contient de positif, nous présente au moins un vestige ou une analogie de ce principe; eux croient que l'Absolu n'a rien de commun, même par analogie, avec tout ce que nous pouvons désirer ou connaître, et ils s'entraînent alors à ne plus reconnaître ni aimer quoi que ce soit. Telle est l'Inde

que nous ne craignons pas d'appeler « sous-humaine », l'Inde des hallucinations et du vertige, où les esprits cherchent le repos en se tuant par une chute au fond de l'abîme noir, là où tout s'efface dans l'ombre de la mort.

Inde qui nous est, en effet, profondément étrangère, grâce à Dieu. Celle du bouddhisme le sera-t-elle moins?

II. — LE BOUDDHISME ANCIEN

La stricte orthodoxie, nous le verrons, a toujours été bien loin de s'imposer à toute l'Inde, et n'a pu se maintenir longtemps inaltérée. De grandes secousses lui furent imprimées surtout par les hérésies. Nous ne ferons que mentionner en passant le *jainisme*, dont la doctrine rejette bien les Védas et l'autorité des brahmanes, mais reste assez analogue aux précédentes, surtout au Sâmkhya sous sa forme athée, à cela près que les concepts, dominés par un universel atomisme, y furent beaucoup plus matérialisés. Mais il faut nous étendre sur l'hétérodoxie *bouddhique*, qui eut, dans l'Inde d'abord, puis dans tous les pays avoisinants, un si prodigieux succès.

Que fut donc le Bouddha? Un homme positif à sa manière, un moraliste assez clairvoyant pour un païen. Plein de méfiance envers les spéculations

échevelées et l'ascèse extravagante, qui toutes deux réunies désaxaient et déshumanisaient l'existence, il crut bon de prêcher une sorte de moralité agnostique — tant au point de vue de la métaphysique qu'à celui de la religion — au moins dans l'enseignement public qu'il voulait bien distribuer à la masse de ses disciples ordinaires. Il les débarrassa des traditions védiques et les détourna de la recherche du Principe absolu selon les Upanishads, pour avoir constaté que cela rendait fous beaucoup de ses compatriotes. Quelque critique que mérite sa doctrine à lui, on n'hésitera pas à reconnaître que ce fut un grand homme; cinq siècles avant Jésus-Christ, nous le voyons émerger du chaos indien comme un véritable chef et organisateur, qui chercha à créer dans cette sphère de brouillards une terre solide où des hommes normaux pussent assurer leurs pieds, tout en respectant les directions foncières de cette pensée asiatique. Et c'est lui, l'« Illuminé », la fleur de la mystique hindoue, qu'on voudrait aujourd'hui poser en rival et en aîné du Christ.

Que savons-nous de lui biographiquement? Peu de chose, mais c'est mieux que rien. Car les bouddhistes ont leurs espèces d'évangiles. Ces écrits sont bien éloignés de la valeur historique des nôtres; ils varient grandement de pays à pays, d'école à école, et leur première rédaction canonique n'est venue essayer de mettre un terme à l'afflux des légendes

et aux embellissements tendancieux, que trois siècles environ après la mort de leur héros; au jugement d'indianistes qui sont des plus qualifiés, ce n'est que vers le temps de l'empereur indien Açoka, contemporain des premiers Séleucides, qu'on a pensé à clore le canon pour enrayer les schismes qui déchiraient l'église bouddhiste; ensuite bien d'autres sectes sont venues, qui se sont fait chacune leur collection particulière de livres saints. La plus ancienne, du reste, que nous possédons, n'eût été mise par écrit que vers les débuts de l'ère chrétienne.

Les obscurités de cette documentation tardive n'empêcheront pas tel écrivain, comme M. Couchoud par exemple, de manifester son esprit scientifique en plaçant sur le même pied, au commencement de son *Mystère de Jésus*, les relations de la vie du Christ et celles de la vie du Bouddha. Ce gros dilettantisme ne peut cependant justifier une réaction trop radicale; malgré le long intervalle écoulé entre les faits et les récits, à travers les embellissements de la piété et les mortelles inventions de la casuistique monacale qui remplissent ces livres, les indianistes y reconnaissent encore quelques morceaux de tradition solide.

A s'en rapporter donc à ces pièces d'assez bon aloi, rédigées en langue sanscrite ou palie, surtout en cette seconde, le réformateur indien aurait vécu au VI^e siècle et au V^e avant Jésus-Christ et serait mort octogénaire. Il sortait d'une race guerrière et illus-

tre, les Çakyas, maîtres d'une petite principauté située au sud de l'Himalaya, dans l'Est. On disait : « orgueilleux comme un Çakya ». Le futur Illuminé s'appelait Siddhârtha ; plus tard il fut connu sous le nom de Gautama, ce qui est un surnom, ou comme le « Sage » ou le « solitaire » de la famille Çakya, Çakya-Mouni. Privé dès sa naissance de sa mère Maya, il n'en fut pas moins élevé tendrement et richement, dans les jouissances les plus raffinées du pays et de l'époque, jusqu'au jour où, âgé de vingt-neuf ans, récemment marié et quand son premier enfant était né à peine, Siddhârtha se sentit envahi par le sentiment amer de l'instabilité des choses qui, sur cette terre mystique, avait déjà poussé plus d'un homme de son rang à fuir la vie sociale pour aller réfléchir en forêt sur la Délivrance. La légende a expliqué sa conversion d'une manière très poétique : les yeux lui furent ouverts par les successives rencontres d'un vieillard décrépit, d'un malade, d'un cadavre et d'un moine ; récit qui a curieusement passé dans une de nos vies de saints légendaires, celle des saints Barlaam et Josaphat. Toujours est-il qu'il abandonna famille, biens et demeure, jeune femme et jeune fils, pour l'école des mounis les plus austères ; mais, à torturer son corps d'après leurs leçons, il ne trouva pas la paix du cœur ; aussi cessant de s'infliger des macérations inutiles, il se mit à un régime très sobre et dur certainement, mais humanisé, tout en continuant à scruter sa

pensée dans la solitude. C'est là, sous l'arbre de la Bodhi, que lui fut, suivant la tradition, révélée la science parfaite qui fit de lui le Bouddha, c'est-à-dire l'Éveillé, l'Illuminé; après qu'il eut surmonté toutes les tentations de Mâra, le Prince de la mort; il connut que c'était sa dernière existence, étant déjà assez détaché du Désir pour ne plus jamais renaître même comme dieu. Mais, au lieu d'entrer tout de suite, comme l'eût fait tout autre sage, dans le repos absolu du Nirvâna qui était à sa portée, il voulut faire participer les autres hommes à la Délivrance, et, rentrant dans le monde, sous la pauvre robe du moine errant, se mit à prêcher la doctrine qu'il venait de découvrir. Son fameux « sermon de Bénarès », sur la Douleur, sa cause, sa cessation, lui attira ses premiers disciples; bientôt les adeptes arrivèrent par foules; les jeunes gens de haute caste et de riche famille y étaient les plus nombreux, mais le Bouddha, ayant le cœur plus large que les brahmanes, n'excluait personne de sa compagnie. Il les organisa en communautés de religieux mendiants, plus tard il admit aussi des religieuses. A tous ces inquiets il apprenait à méditer sur l'Impermanence universelle, et à se rapprocher du *Nirvâna*, ou extinction du Désir et de la Douleur, en gardant la « Voie du Milieu », également distante du relâchement des mondains et des mortifications exagérées qui nourrissent la suffisance et l'orgueil. Pour échapper à la métempsychose, les religieux

n'ont qu'une chose à faire : détruire en eux l'égoïsme, la « soif » d'exister, l'attachement au « Moi » captif des désirs individuels.

Les plus anciens documents permettent de se faire quelque idée de ce que pouvaient être ces communautés, constituant la nouvelle « Église » (le *Saṅgha*) dès le temps du fondateur. Ces candidats à l'Extinction devaient faire un noviciat, rester célibataires, et mendier leur nourriture de chaque jour, — pratique moins aléatoire, au reste, et moins humiliante aux Indes que nulle part ailleurs ; la communauté, comme telle, pouvait accepter des donations, des maisons, des parcs. Probablement dès lors ils avaient des exercices réguliers, à l'instar des formes les plus douces du yoga brahmanique, puis le chapitre des coupes, des périodes de prédication. Ne s'engageant point par des promesses perpétuelles, ils pouvaient sortir de la communauté s'ils trouvaient cette vocation au-dessus de leurs forces, et, remettant l'obtention du salut à une autre existence, se confondre dans les rangs des fidèles laïques. Ceux-ci n'avaient d'autre obligation que d'entretenir les moines, et, restant en leurs castes respectives, d'éviter au moins l'homicide, l'adultère, le vol, le mensonge et l'ivrognerie ; moyennant quoi, après la mort, leur karma les mènerait d'abord en un paradis où ils consommeraient le fruit de joies dû à leurs bonnes actions, pour renaître, une fois le fruit mangé, en des exis-

tences toujours plus élevées spirituellement, jusqu'à celle où, étant enfin parvenus à l'état de moines, ils seraient en mesure d'atteindre au Nirvâna, but dernier de tous leurs efforts (1).

Le Bouddha enseigna ainsi de nombreuses années, passant de l'une à l'autre de ses communautés, et entouré du respect général, malgré quelques complots et l'opposition des brahmanes jaloux, jusqu'à la mort sereine qui l'atteignit à un âge très avancé. Il fut puissant en paroles et en actes, un vrai conducteur d'âmes, et un des grands caractères de l'humanité, à en juger par la séduction qu'il exerça, par l'étendue et par la durée de son œuvre.

Est-il, — humainement, — comparable à notre Sauveur? Sa vie, comparée à celle de Jésus, pas plus qu'elle n'en eut la brièveté, n'a rien de la même grandeur tragique et surnaturelle. Çakya-Mouni ne s'est donné ni pour un dieu, ni pour un envoyé des dieux; c'était un sage, qui avait conscience d'être devenu assez parfait pour échapper à la transmigration, et qui eut la générosité, au lieu de jouir de la paix dans une retraite solitaire, à l'hindoue, d'encourir de nombreuses fatigues pour répandre dans le monde la « Bonne Loi » qui montre à toute créature le chemin du repos.

(1) Il y a cependant des auteurs qui doutent que le Bouddha authentique ait absolument réservé le Nirvâna aux moines.

*
**

Qu'était-ce donc que cette Bonne Loi?

Était-elle un prodrome du christianisme? ou même — il y a eu quelques Japonais, Hollandais et Américains qui sont allés jusqu'à cette assertion, — en fut-elle une source? Cette dernière fantaisie, hâtons-nous de le dire, ne tient pas debout. La comparaison de la religion bouddhique avec la nôtre ne soulève pas les mêmes problèmes que les religions tardives du monde gréco-romain. Contre celles-ci, et les savants aventureux qui les exploitent, nous défendons l'indépendance de nos origines, événements, croyances et rites; mais il ne serait pas sérieux de faire dériver en rien le christianisme de la prédication du Bouddha. Après l'expédition d'Alexandre vers l'Indus, à partir du grand empereur indien Açoka (III^e siècle avant Jésus-Christ), l'Inde a bien fait quelques tentatives sans lendemain pour établir un contact religieux, comme intellectuel et commercial, avec Alexandrie et les pays de la Méditerranée; il se peut que certaines vagues influences du bouddhisme aient touché l'Occident, par les royaumes grecs du Nord-Ouest de l'Hindoustan, la Perse et la Babylonie; mais rien n'autorise à penser qu'elles eussent pris, dès ce temps-là, aucune consistance dans la Palestine, pays du Christ, si tant est qu'elles y fussent seulement parvenues. Une action spirituelle de l'Inde sur le monde

soumis à Rome ne prend quelque portée vraisemblable, — et encore ! — qu'à l'âge du néoplatonisme ; car la biographie romancée d'Apollonius de Tyane, qui eût puisé à la sagesse des brahmanes, n'est qu'une création du III^e siècle. Aussi les quelques traits de l'Évangile auxquels trois ou quatre érudits ont tenté de découvrir une origine bouddhique apparaissent-ils en réalité comme des rencontres de pur hasard. Les seuls qui puissent paraître valoir quelque courte discussion sont : l'hymne des Anges à la naissance du Sauveur, les prophéties, au berceau du Bouddha et de Jésus, de l'ermite Asita et du vieillard Siméon, la tentation, le denier de la veuve, la marche sur les eaux, la nourriture multipliée, en tout six parallèles. Et peut-être encore la naissance virginale. Mais la prédiction d'Asita n'est que l'horoscope d'un nouveau-né illustre, trait si commun dans les contes de fées ; quant à la naissance, merveilleuse mais non virginale à l'origine, de Çakya-Mouni, elle est d'une mythologie de goût très indien, et la preuve est à peu près faite que cette invention de théologiens est très tardive, et non canonique : il n'y a pas plus de fond à faire sur la tentation du Bienheureux par Mâra, dieu du monde et de la mort, car c'est une vérité psychologique universelle que tous les grands réformateurs moraux et religieux ont eu à passer par une phase de luttes intimes, ou au moins de suggestions déprimantes venues du dehors, avant de se mettre définitive-

ment à leur ouvrage. L'aumône d'une pauvre femme a pu fournir en bien des lieux la même leçon morale; et pour les autres récits, ils sont de l'ordre des faits qui ont pu arriver ou être inventés comme miracles un peu partout, sans rapport d'imitation; d'autant plus que, dans ces récits soi-disant parallèles, tous les détails sont différents.

L'unique question à trancher ne serait donc point d'ordre historique; c'est un *jugement de valeur* qu'il s'agira de porter. Du côté de l'histoire, le bouddhisme, sauf pour son ancienneté, a tous les désavantages possibles. Mais lequel est le plus noble, le plus élevé, le plus rationnel, le plus bienfaisant pour les humains, du christianisme, religion des peuples civilisés d'Occident, ou du bouddhisme, religion des nations les plus avancées de l'Asie? Ainsi posé, le problème, il va sans dire, regarde surtout les penseurs qui ne sont pas arrivés à se convaincre, par insuffisance de critique, que les documents des origines chrétiennes sont objectivement vrais. Mais les croyants ne peuvent tout à fait s'en désintéresser; car si le christianisme, dans l'ordre de la grandeur morale, ne tenait pas le premier rang, ou si un autre système religieux pouvait, avec quelque apparence, être mis au même rang, il est clair que la transcendance divine du premier en serait compromise. De fait, la question a été posée, et l'est encore chaque jour, non seulement chez les théosophes ou autres qu'il est permis de négliger,

mais devant des esprits solides, — Brunetière par exemple, — qui en furent impressionnés avant de l'avoir étudiée à fond.

Il nous faut donc, ce qui n'est point facile, essayer de dire ce qu'était la Bonne Loi pour le Bouddha lui-même. Il est certain qu'il a voulu la promulguer pour tout l'univers qu'il connaissait, et fonder une religion « universaliste », comme plus tard Jésus-Christ et Mahomet. Si l'on ne peut, à aucun titre, le comparer au premier, il est du moins, par sa vertu tranquille, son humanité, sa bienveillance, beaucoup plus attachant que le second. Mais, comme on ne peut découvrir ses vraies instructions personnelles qu'à travers des témoignages éloignés, d'époques et de pays divers, et contradictoires quelquefois, les savants les plus pénétrants et les plus consciencieux sont encore loin d'être d'accord sur la religion et la philosophie de ce fondateur, dont les disciples paraissent, la plupart, avoir tellement tiré à eux la doctrine qu'elle est malaisément reconnaissable. Il semble vraiment que le Bouddha occupe dans l'histoire du bouddhisme une position à peu près analogue à celle que Loisy et d'autres, en violant cette fois l'histoire, auraient voulu assigner à Jésus par rapport au christianisme : avoir été l'occasion, le point de départ, le promoteur d'un mouvement immense, mais devenu vite étranger, sinon contraire, à ses propres idées.

Qu'est-ce que Gautama a donc bien pu enseigner

en personne? A l'examiner de près, et critiquement, la Loi nous paraîtra moins grande que le Législateur. Ce sont les qualités personnelles de cet homme, avant tout, qui ont dû lui valoir tant de succès. On pourrait même hésiter à l'appeler le fondateur conscient d'une religion, au sens propre de ce mot, encore que ses disciples aient reçu sa doctrine avec une ferveur d'enthousiasme où ils mettaient certainement leur esprit religieux; car pourtant les simples morales ou philosophies ne transportent pas tellement les âmes. Quant à lui, il fut plutôt un moraliste compatissant, un homme d'action, — qualité rare en son milieu, — qui eut le mérite de fonder un genre de vie accessible à beaucoup, et conforme à sa philosophie. Celle-ci pouvait être interprétée comme une religion, et bénéficier de cette virtualité. Mais en était-ce vraiment une? Le Bouddha, chose paradoxale, n'a jamais voulu donner d'enseignement sur la Divinité.

Aurait-il été un athée, comme on le répète à satiété? Qu'il nous soit au moins permis d'en douter fortement. Il est plus probable qu'il ne se sentait pas qualifié, au milieu du paganisme de sa nation, pour donner un enseignement proprement religieux parmi tant de systèmes divers. Le Bouddha nous apparaîtra comme un homme d'énergie, certes, conséquent avec ses principes pratiques, et dévoué au prochain; comme un homme de bon sens aussi, mais d'un bon sens assez étroit. Avait-il le

génie de la pensée? Las des spéculations vides et des disputes infinies de ses contemporains sur le problème de l'Être, il n'a pas expressément nié Dieu; il a souvent aussi parlé des dieux hindous, déjà si diminués, sans mettre le moins du monde en doute leur existence; mais il disait à qui voulait le suivre : « N'entrez pas dans ces discussions qui sont inutiles au salut »; ce qui voulait dire : à la délivrance du Samsâra.

L'Indien, nous le savons, n'attache pas d'importance à l'intellect pour lui-même, ni à aucune pensée arrêtée, production de Mâyâ ou de Prakriti, dont il ne voit pas l'utilisation immédiate pour sa paix et son bonheur. Le professeur hindou Radhakrishnan fait gloire aux maîtres religieux de son pays de chercher seulement à exciter des aspirations, non à fixer aucun système, dans l'intelligence de leurs disciples. M. de la Vallée-Poussin dit même en un de ses écrits que toutes leurs divergences d'opinion sur Dieu, sur l'âme, sur la réalité du monde, sur la conscience ou l'inconscience du Délivré (qui peuvent bien passionner pourtant les intellectuels, comme le prouvent les disputes des védantins entre eux, et avec le Sâmkhya), n'ont point d'importance bien grande pour le commun de ceux qui les écoutent. A nos yeux, la manière de répondre à ces questions-là est d'un intérêt suprême, parce que nous avons confiance en la raison, nous voyons mieux les rapports de l'action

avec la pensée, et nous ne tenons pas les images flottantes du rêve comme d'un ordre supérieur aux affirmations raisonnées de l'état de veille. Mais il n'en va pas tout à fait de même chez les Hindous; pour eux, raisonnements et conclusions contradictoires se réduisent à des points de vue dont aucun n'a bien le droit de s'imposer exclusivement; leur opposition en ces matières, si graves qu'elles soient, ne fera pas plus, dit La Vallée-Poussin, traiter un penseur d'hérétique par ses adversaires que chez nous les discordances entre théologiens catholiques qui tiennent les uns pour saint Thomas et les autres pour Molina. Que leur importe, en effet, puisque chacun aura bien le temps, au cours de ses existences successives, de trouver, quand il en sera capable, quel point de vue était le mieux fondé? Il suffit de maintenir en attendant, pour ne pas quitter la bonne voie, l'autorité des Védas, le Karma, le samsâra, et la certitude qu'on parvient à la Délivrance par la destruction du Karma; voilà ce qui est le dogme universel. Or, excepté l'autorité des Védas et des brahmanes, le Bouddha admettait tout, car il était bien de son temps et de son pays. Nous ne croirions pas facilement, pour notre compte, — et cela avec nombre de bouddhistes modernes autorisés — qu'il ait été un vulgaire agnostique; il affirmait lui-même connaître bien des choses qu'il ne lui paraissait pas opportun de révéler; peut-être, comme le veulent les mahâyânistes, avait-il même

un enseignement d'ontologie (panthéiste?) tenu en réserve pour quelques disciples de choix, ce qui ferait remonter jusqu'au Maître en personne les enseignements du « Grand Véhicule », dont il nous faudra parler bientôt. Le problème ne sera peut-être jamais résolu; mais la chaleur entraînant et le ton hautement mystique avec lesquels il parlait du Nirvâna autoriseraient bien à supposer que son Nirvâna n'était pas très différent de l'accès au Brahman des autres écoles : « Il existe, ô disciples, un Non-né, Non-devenu, Non-crée, Non-produit par les forces formatives; si ce Non-né, etc., n'existait pas, alors pour le Né, le Devenu, le Créé, le Produit des forces formatives, il n'y aurait ici aucune issue qu'on pût découvrir. » Ces paroles appartiennent à la tradition la plus canonique. Ceux qui suivraient sa doctrine monteraient un jour à ce Non-né, mais en attendant il était inutile et nuisible de discuter sur sa nature, et sur la façon dont l'homme pouvait procéder ou non de lui. Ainsi ce sont les moines du « Petit Véhicule », les premiers qui ont rédigé un canon, qui auraient restreint indûment la pensée du maître en la rendant trop négative, d'après ses dires purement exotériques.

S'il en est ainsi, on ne peut cependant le disculper de superficialité et d'inconséquence; sa psychologie ne pénétrait pas jusqu'au fond de l'âme humaine. Il entendait seulement, avec un bon sens un peu court, aller au plus pressé. Il estimait que

les hommes de son milieu, peu instruits comme ils étaient, perdraient leur temps à vouloir scruter en cette vie-ci des questions trop hautes; qu'ils se soucient d'abord d'eux-mêmes, qu'ils entrent dans la voie où ils pourront un jour, avec le progrès, se délivrer de la souffrance vitale, au lieu de s'interroger sur les derniers fondements métaphysiques, dont la notion les dépasse. « Prenez bien vite le moyen que je vous offre. Si un homme a été blessé par une flèche, pensez-vous qu'il devra, avant de l'extraire, faire une enquête sur le nom, les qualités, le lieu de naissance, la famille de celui qui l'a lancée? » Langage de pragmatiste s'il en fut jamais.

Les hommes doivent pourtant aussi se soucier les uns des autres. Mais ce n'est point, comme dans l'Évangile, pour l'amour de Dieu leur Père commun, c'est seulement, — au moins le Bouddha n'en donnait pas d'autre raison expresse, — parce que bienveillance et bienfaisance pratiquement exercées détruisent l'égoïsme par lequel nous sommes rivés aux illusions malfaisantes que nourrit l'attachement au Moi.

Mais, s'il interdisait à ses disciples la recherche scabreuse du Principe absolu, que restait-il à portée de leur intelligence? La réponse est triste. Il ne leur restait que le flux des êtres impermanents, déjà vidés par les penseurs indiens de toute substantia-lité qui les rendrait dignes qu'on s'y attache. La seule réalité bien évidente de ce monde, c'est la

Douleur. Dans « le torrent des mobiles chimères », Çakya-Mouni, — et cela lui fait honneur, — n'était pas tenté de trouver la satisfaction obtuse des positivistes futurs.

L'Indien est cependant toujours essentiellement préoccupé d'un bonheur stable, lequel ne se rencontrera jamais dans une vie qui change et qui finit, « où l'on est lié à ce qu'on n'aime pas, et où, si l'on aime, il faut toujours finalement se séparer de ce qu'on aime », prévision qui assombrit ou annule toute jouissance. Les fidèles du Bouddha reçoivent la promesse de parvenir à la stabilité et au bonheur en se dégageant du flux des existences, qui sont nécessairement toutes imparfaites, même chez les dieux, puisqu'elles doivent finir. La mère du Désir, l'Ignorance (*Avidyâ*, notion aussi peu expliquée que celles de *Mâyâ* ou de *Prakriti*) tenait seule le Moi, ou les Moi successifs, prisonnier de naissance en naissance; en éteignant le Désir, la « Soif » résultat d'*Avidyâ*, qui causait les transmigrations, on atteint le Nirvâna.

Le Bienheureux s'est toujours refusé à expliquer rien de la nature du Nirvâna, sinon que là il n'y aura plus de désir, donc plus de souffrance possible. Probablement, comme l'a pensé Hardy, il l'a laissé dans le vague afin qu'il fût loisible à chacun de trouver dans cette « extinction » ce qui répondait le mieux à ses instincts pessimistes ou mystiques, au besoin de sommeil ou au besoin d'infini.

Rares en tout cas sont devenus ceux qui, en suivant certaines écoles de bouddhistes anciens, le définissent par l'« anéantissement ». Pour La Vallée-Poussin, ce serait bien un Absolu, donc quelque chose de positif, mais un absolu purement « eschatologique », qui n'est donné, contrairement au Brahman-Atman, ni comme cause ni comme principe de rien d'existant, mais qui lui équivalait cependant comme but et comme fin. L'entrée au Nirvâna vous mettra dans un état indescriptible, absolument inconcevable, au moins pour qui n'y est pas encore, mais désirable souverainement, comme négation absolue de toute possibilité de douleur. Toujours au fond le quiétisme, toujours une certaine saveur de néant, que l'on n'arrive pas à écarter, si toute action consciente est censée nécessairement jointe à la douleur et doit par conséquent finir là. Mais on craint aussitôt d'être injuste par trop de logique occidentale. Plusieurs sectes du Petit Véhicule ont bien eu l'appétit du Néant, précédé de la suppression graduelle de tout acte de l'âme; mais d'autres théologiens vous affirmeront que le « nirvâné », loin de disparaître ou de tomber dans l'inertie, possède autant d'activités spontanées et sans limites qu'il y a de grains de sable dans le lit du Gange. Devons-nous penser à un degré suprême et inconcevable de l'Être, si haut et si bon qu'il serait sans aucune ressemblance, même analogique, avec tout ce que, en cette vie, on

entend par existence? On ne peut savoir si Çakya-Mouni a eu sur ce point quelque idée nette... Il serait agréable de croire, puisqu'il a bien quelques traits d'un saint, qu'il n'était pas purement irréligieux, et que peut-être quelque intuition confuse de la possession du vrai Dieu flottait pour lui derrière son mot de sphynx, dans le fond non manifesté ou inexploré de sa conscience. Malheureusement il ne l'a jamais dit; si son enseignement admet des dieux, sorte de génies ou de surhommes engagés eux aussi dans le cours du Samsâra, il ne parle point d'un Dieu principe et gouverneur du monde, aidant les créatures à monter jusqu'à Lui; il ne montre à la prière personne de transcendant à qui s'adresser; les dieux, les dévas hindous, peuvent bien vous rendre quelques services extérieurs de bons camarades de voyage; mais, en réalité, chaque homme doit être la cause efficiente première et dernière de son salut, qu'il ne peut obtenir que par ses propres efforts méthodiques.

Nous n'oserions donc pas dire tout uniment avec Claudel (1) que l'on trouve dans le Nirvâna, « à l'idée du Néant ajoutée celle de jouissance » et qu'« à celui qu'on nomme le Bouddha il fut donné de parfaire le blasphème païen », la préférence du Non-Être à l'Être; mais il n'en reste pas moins que des gens qui auraient eu un peu moins de foi dans

(1) Dans *La Connaissance de l'Est*.

leur instructeur et un peu plus d'exigences intellectuelles auraient été difficilement conquis par la promesse d'un avenir si insaisissable. Et il est trop certain, en tout cas, que, par faute de lumière ou par scepticisme, ou par excès de prudence, Çakya-Mouni a traité des fins dernières en termes si peu lucides que toutes les explications les plus divergentes en sont devenues possibles à la fois dans les écoles qui se prétendaient également fondées par lui.

Il fut apôtre, ce qui lui assura une grande supériorité sur les brahmanes; mais son apostolat pragmatique n'avait aucune note directement « religieuse ». Avait-il quelque excuse dans l'état de perversion, de verbalisme futile, où il voyait la « religion » tomber toujours à son époque? Dans son enseignement exotérique à tout le moins, — s'il faut le distinguer d'un autre plus profond, — tout était ambiguïté. Ainsi il croyait ferme à la transmigration préalable, avant le Nirvâna, à travers des existences que le Karma déterminait suivant les mérites et les démérites; cependant il parlait très fortement contre la « permanence » du « Moi ». Alors qu'est-ce qui transmigre? D'après la tradition canonique il aurait toujours refusé de répondre à cette question, ne voulant pas que ses disciples agitent ni les problèmes de l'Ame universelle, ou dieu brahmanique, ni ceux de l'âme individuelle, tous réputés inutiles pour eux dans l'état présent, et

bons seulement, par les disputes qui en naissent, à retarder leur Délivrance; qu'ils trouvent celle-ci d'abord, et puis ils sauront ce qu'elle est et ce qui a été délivré — s'il reste encore de la conscience. Toute vie imaginable par l'homme ne pouvant être que désir et douleur, le seul problème qui doive l'intéresser est la détermination du moyen le meilleur pour la détruire à sa racine. Le pessimisme à l'égard de tout ce qu'il y a d'« humain » est donc complet.

Le bouddhisme a par conséquent donné en plein dans la grosse erreur morale de l'Inde, la plus opposée à toutes les tendances occidentales, et peut-on dire, aux tendances les plus saines de l'humanité : la haine et la terreur de l'action, même réduite au simple désir, même exercée dans le paradis des dieux, avec une conception de la seule véritable félicité comme d'une immobilité impassible, dont l'image la moins imparfaite, ressassée toujours, serait l'état du sommeil sans rêve.

Et, pas plus qu'à cette dépréciation de l'activité, Gautama, en véritable Indien, n'a pu échapper à la foi enfantine en la métempsychose; il l'a plutôt même renforcée; l'originalité de cet agnostique, de ce pragmatiste autoritaire, ne paraît donc pas, en spéculation, avoir été bien grande. Car on a beau parcourir la tradition du haut en bas, on ne voit pas qu'il ait rien fait pour épurer ces conceptions si « primitives ». Parmi bien d'autres histoires sem-

blables, il est dit qu'il rencontra un jour un vieil avare qui, une fois mort, était devenu chien de garde chez son fils, dans sa propre maison, et restait toujours couché, hérissé et grondeur, sur la place où il avait autrefois enfoui son trésor. Cela fait un joli apologue de morale populaire, mais n'est certes pas très quintessencié. Ses transmigrations à lui-même ont été décrites tout au long dans le fameux recueil des *Jâtakas*, si cher à la piété bouddhique. Pour donner un exemple significatif des croyances de cette religion, voici, d'après le P. Wiegner, ce qui se passait au temps de la ferveur bouddhique en Chine :

Un acte de grande dévotion pour les laïques était de racheter les animaux pris vivants dans les pièges des chasseurs, et de les porter à un couvent. Le bonze faisait un sermon à ces bêtes : « Oh ! que vous êtes ignorants encore ! que vous êtes loin de la Délivrance ! Je désire votre salut... Recommandez-vous au Bouddha, à sa loi et à la Communauté. » Là-dessus, il récitait pour elles une sorte d'acte de contrition, les aspergeait d'eau lustrale et les remettait en liberté.

Bien plus, s'il fallait prendre, en suivant la vieille interprétation classique, ses refus de réponse pour des négations, alors Gautama aurait trouvé moyen de rendre le rêve de la transmigration, de faux qu'il était, inintelligible par-dessus le marché, puisqu'on ignore (si même on ne le nie) s'il y a dans

l'homme un principe permanent capable de revêtir successivement diverses formes d'existence. Aussi, à la place du Moi subsistant qui semblerait exigé pour le jeu du Karma, les bouddhistes les plus métaphysiciens ont-ils placé un « Moi-série », ou une simple loi de conditionnement qui fait que tout « Moi » nouveau-né dépend des actes d'un « Moi » qui vient pourtant de se dissoudre et de disparaître entièrement, comme personnalité; on peut dire que « le mort saisit le vif », et voilà tout ce qu'il y a d'immortalité et de rétribution.

La Délivrance, si ardemment promise et si peu expliquée, arrivera donc, soit; mais sera-ce bien au profit de celui qui l'a recherchée, — s'il n'existe plus? Où donc en est l'attrait positif, connu ou pressenti, pour les individus? si l'on ne peut même être certain que ce soit au moins cette fusion joyeuse et frémissante dans l'Un-Tout que promettaient les brahmanes?

Ainsi, en pratique, les contradictions déjà inhérentes au brahmanisme paraissent aggravées par la nouvelle doctrine; la religion de Çakya-Mouni, — si religion il y a, — serait, du point de vue de la critique des idées, à mettre au-dessous de celles qui l'ont précédée dans l'Inde, et de Lao-tzeu, et même du paganisme d'Isis ou de Mithra; bien inférieure en tout cas aux dogmes de Zoroastre ou de l'Islam, pour ne rien dire des croyances juives ou chrétiennes.

L'agnosticisme où le Maître, en somme, paraît avoir voulu s'arrêter pour la foule, s'est changé en négations dans les premières écoles savantes qui en ont dérivé, le « Petit Véhicule » en général, qui catégoriquement n'a plus admis l'existence que de phénomènes ou d'agréats d'atomes, rejetant toute unité substantielle, avec un Nirvâna parfaitement indéterminable, quand il n'était pas expressément le Néant. Dans le « Grand Véhicule » qui s'est systématisé plus tard, les docteurs en sont venus à nier spéculativement la réalité des phénomènes eux-mêmes, et de l'Avidyâ, et du Nirvâna, et jusque du Bouddha; ils se sont livrés pour cela à une débauche de sophismes dialectiques où nous ne pouvons voir autre chose qu'un jeu de la pensée oubliant d'accomplir sa toute première opération, qui est de se faire des objets une représentation aussi exacte que possible avant de raisonner sur eux; ils ne songèrent qu'à spéculer sur des choses très mal observées, des concrétions accidentelles qui leur tenaient lieu d'essentiels concepts, pour les démolir à cœur-joie, et se reposer alors dans le sentiment de l'universelle « vacuité ». Nous verrons d'ailleurs comment, en pratique, ils trouvaient moyen d'échapper à ce nihilisme désespérant. Mais on aurait peine à démontrer qu'aucune école ne puisse prétendre à se rattacher à quelque dire du Bouddha, à quelque aspect ou quelque sous-entendu de son enseignement primitif.

*
* . *

Après une telle simplification pragmatique, le chaos de la métaphysique indienne ne paraît donc pas moins compliqué qu'auparavant; il est même devenu plus indéchiffrable. Et pourtant le bouddhisme a imposé ses solutions, ou son absence de solutions, à des multitudes immenses d'âmes en quête de bonheur. Sa doctrine, si diluée ou altérée qu'elle soit, ne sert-elle pas encore aujourd'hui de nourriture spirituelle à quatre cents millions de civilisés?

Cela doit s'expliquer en partie par le prestige du fondateur; mais encore par le caractère relativement rationnel, à un point de vue, et la sobriété de ses recettes pragmatiques, qui attiraient les âmes fatiguées par les spéculations ou l'orgueil des brahmanes et les extravagances des ascètes; et aussi par sa moralité.

Si en effet on a droit de lui appliquer ce que Swift disait des stoïciens : « Le programme stoïque, de subvenir à nos besoins en retranchant nos désirs, équivaut à celui de nous couper les pieds quand nous avons besoin de souliers », cependant le bouddhisme marquait un progrès de l'éthique, et réprouvait — aux premiers temps, — l'ascèse magique et folle d'autres sectes. Dans le védantisme sous sa forme parfaite, ce monisme qu'a systématisé Çankara, l'homme délivré par la connaissance se

trouve affranchi de tout devoir moral, social ou religieux; dans le bouddhisme la pratique des vertus humaines et sérieuses demeure toujours requise. Le Japonais Tachibana et le catholique belge de La Vallée-Poussin, pour choisir des autorités récentes, sont sur ce point presque d'accord. La supériorité du bouddhisme sur les autres systèmes indiens n'est pas de nature métaphysique ou théologique, bien certainement; mais elle résulte de ce qu'il apparut comme un système de vie essentiellement moral et honnête, d'une moralité spirituelle et non rituelle, accessible aux hommes et femmes de toute caste et de toute culture. Il a fait valoir les droits de la pureté intérieure contre ces docteurs qui, depuis les Brâhmanas et les Upanishads, oubliaient de fait les obligations humaines primordiales au profit des cérémonies ou de la gnose. Ce n'est pas une religion égoïste de parti pris; la bienveillance que le Bouddhisme prêche est, malgré ce qu'on dit souvent, strictement positive; de plus, il a prôné la tolérance, relevé dans une mesure l'estime de la femme, recommandé peut-être la monogamie, effacé à peu près les distinctions de castes quand il s'agissait du salut. Enfin il inculquait fortement la sincérité avec soi-même et l'humilité.

Ainsi le Bouddha, homme avisé et sympathique, et sans doute excellent, n'eût-il donné qu'une révélation vide et désolante si on l'examine du point de vue intellectuel, comprit au moins mieux que les

brahmanes et les Yogis combien tout égoïsme et tout orgueil, sous quelque forme d'austérité et de renoncement qu'ils se cachent, sont une source d'agitation et de douleur; aussi l'essentiel de sa doctrine morale, qui a été développé surtout par les « nihilistes » du Grand Véhicule, fut de convaincre ses adeptes que le meilleur moyen d'acquérir la paix intime est d'être bienveillant en toute vérité pour les autres, par conséquent de leur faire du bien jusqu'à s'oublier pour eux si c'est nécessaire, — cela du moins en théorie. Personnellement, il a dû être fort conséquent avec ses principes, — ce qui d'ailleurs n'allait pas encore sans entraîner quelque contradiction logique, si les personnalités n'existent pas.

Car il faut bien admettre, quand on est bouddhiste, que ces vertus capitales d'humilité et d'altruisme ne peuvent s'acquérir que par la destruction de l'idée du Moi, sans même le remplacer explicitement par un « Soi » transcendant. Combien de théoriciens vont répétant que bouddhisme et christianisme sont également des religions de « charité » ! Mais quand est-ce que Gautama a parlé de l'amour du prochain comme le faisait Notre-Seigneur, ou dans les termes enflammés d'un saint Paul ? Les principes sont trop différents. On n'aime le prochain à la bouddhique que pour s'exercer à se dégager soi-même des passions et des soucis qu'elles entraînent. Le Bouddha des Écritures, il est vrai, a refusé

au Tentateur d'entrer sur-le-champ dans le Nirvâna définitif, afin d'annoncer la Bonne Loi aux hommes esclaves de l'Ignorance. Mais fût-il mort pour eux sur une croix? En tout cas, il n'a pas eu l'occasion de le faire. Plus tard, la légende édifiante des Jâtakas tint à accumuler des traits de dévouement sublime que le Bouddha eût fait voir ou des existences antérieures avant de naître comme Siddârtha : lièvre, il se rôtit lui-même au profit d'un brahmane affamé; homme, il se fait manger par une tigresse si pressée de la faim qu'elle allait commettre l'énorme péché de dévorer ses petits. C'est très beau, il n'y a pas à dire, et nous n'en ferions peut-être pas autant; toutefois ces traits-là paraissent choisis de telle manière qu'on ne soit pas mis facilement dans le cas d'avoir à les imiter.

A en croire d'ailleurs les meilleurs juges, la « charité » bouddhique consista toujours moins à aimer qu'à ne pas haïr, parce que la haine trouble l'âme. Cette charité ne fait guère de différence entre hommes et animaux, ni de distinction en faveur des proches, des malheureux et des honnêtes gens, tout au plus favorise-t-elle les bonzes. Les monastères bouddhiques n'ont guère institué pendant des siècles d'œuvres de bienfaisance, comme les catholiques l'ont toujours fait. Et la pitié, — car tel est son vrai nom, « ce mépris souverain qui rend l'âme si bonne », comme disait Baudelaire à propos des impressions du haschich, — n'a pas tout à fait sup-

primé la cruauté plus que moyenâgeuse qui distingue certains pays de l'Extrême-Orient. Non, cette fameuse « pitié bouddhique », sans être en principe négative, s'adresse cependant plus au mal métaphysique qu'est pour elle l'existence en soi, commune à tous, qu'aux chagrins personnels des pauvres « agrégats » que nous sommes. Si le « Grand Véhicule » pousse à aller plus loin, nous le verrons; mais, aux yeux de la plupart, il est largement satisfait au précepte de l'amour du prochain si l'on nous dit tranquillement à tous d'être patients et détachés pour obtenir le Nirvâna. Il y a un abîme entre cette bonté-là et celle de l'Évangile.

Ajoutons d'un autre côté que, tout en réprouvant la magie, le bouddhisme y a toujours cru superstitieusement, ce qui fait qu'il se trouva vite à son tour envahi par une thaumaturgie calquée sur celle des Yogis. — Tout y repose sur la base puérile de la métempsychose, qui est inébranlable dans la conviction hindoue. — Enfin, tout y est, pour l'intelligence, obscurité ou contradiction.

Au bout du compte, cette deuxième grande religion de « l'Inde traditionnelle » ne paraît pas mériter un jugement plus favorable que le brahmanisme. Paul Oltramare disait que, malgré sa douceur et les calmes satisfactions qu'il peut procurer à certains tempéraments, le bouddhisme est « une cruelle mutilation de l'homme », puisqu'il le détourne de l'action, qui fait sa noblesse et peut améliorer ses

conditions d'existence. Et Barthélemy Saint-Hilaire se prononçait en ces termes durs : « Le bouddhisme n'a rien à nous apprendre... Le seul, mais immense service que le Bouddhisme puisse nous rendre, c'est, par son triste contraste, de nous faire apprécier mieux encore la valeur inestimable de nos croyances, en nous montrant tout ce qu'il en coûte à l'humanité qui ne les partage point. »

Nous pourrions juger bientôt, en voyant ce que l'Orient a tiré avec les siècles du brahmanisme et du bouddhisme, s'il faut souscrire au verdict de ces savants.

CHAPITRE VI

L'Inde populaire et véritable et son expansion vers l'Extrême-Orient

Si l'Inde jusqu'ici décrite représentait toute une énorme nation deux et trois fois millénaire, son existence soulèverait bien les plus troublants problèmes concernant l'histoire de la religion, et même les lois de l'esprit humain. Mais elle n'est pas toute l'Inde réelle, il s'en faut; pas même toute l'Inde mystique et philosophique. Celle qui existe de fait, et au sein de laquelle l'autre n'apparaît que comme une caverne d'initiations, superstitieusement vénérée, mais où les foules n'ont guère envie d'entrer, celle-là n'échappe pas si totalement aux mesures de notre expérience et de notre psychologie.

Nous allons voir que du chaos de l'ancien polythéisme et des Upanishads il est sorti diverses orientations religieuses, dont les plus concrètes sont suivies de fait par la presque totalité des Hindous. Et l'histoire du bouddhisme, dans l'Inde d'abord, puis

en Extrême-Orient, a pris une marche correspondante.

Il est trop clair, en effet, que le « Brahman non-qualifié » de Çankara, dépouillé de tout ce que la raison peut concevoir comme existence, ou l'agnosticisme et les contradictions de Çakya-mouni, encore moins la « Vacuité » des théologiens bouddhistes postérieurs, ne pouvaient satisfaire les instincts religieux d'aucun peuple appartenant à l'espèce humaine. Il faut un entraînement tout à fait spécial rien que pour y comprendre quelque chose. Est-ce là le cœur de ces religions? Alors jamais il ne sera donné d'arriver jusqu'à lui, si ce n'est à quelques êtres d'exception, et les masses « laïques » devront s'arrêter à l'écorce. Or, il leur reste la Mâyâ, dont les jeux peuvent avoir encore leur charme pour qui n'est pas un mystique pessimiste; il y a le « Brahman qualifié », *Içvara* (le Seigneur), première manifestation, illusoire ou non, du Brahman non-qualifié; *Içvara* qualifié comme Dieu personnel et transcendant, qui écoute les prières, et dont Çankara même concède le culte sincère à ceux qui ne sont pas arrivés au plus haut échelon du Samsâra; il y a les *avatârs* divins, incarnations mythologiques de cet *Içvara*, ou Vishnou; il y a le souvenir du Bouddha historique, ce saint si secourable, et des saints qui lui ont ressemblé. Voilà ce qui pouvait répondre à ce que dédaignent les « métaphysiciens », à cet instinct religieux qui, plus ou moins pur, plus ou

moins dévoyé, cherche toujours dans l'Invisible un appui positif, et des garanties de bonheur personnel.

De fait, cette métaphysique et cette mystique abstruses qui enlèvent à l'âme tout air respirable n'ont jamais réussi, d'une part, à étouffer le véritable sentiment religieux; mais de l'autre elles n'ont jamais voulu ou pu corriger quoi que ce soit à ses déviations, les idolâtries et hystéries populaires. Les panégyristes indigènes ou étrangers veulent bien laisser entendre que la vieille, compréhensive, universelle sagesse de l'Inde, ne dédaignant rien d'humain, sait s'accommoder, tout en gardant son essence inaltérable, à tous les « symbolismes » qui parlent aux créatures suivant l'échelon du développement spirituel, intellectuel, est hétique, où le sort des naissances les a fait parvenir. Toutefois, si ces penseurs avaient atteint la Vérité en ses profondeurs intimes, il serait surprenant qu'ils aient si peu fait, en pratique, pour la communiquer à leurs frères. Ne serait-ce point que leur pensée souffre d'une impuissance radicale, qui ne leur échappe pas, à améliorer le monde? Au fond, du reste, ils n'y tiennent point, n'étant rien moins que des apôtres. Si leur conscience leur en faisait des reproches, ils la calmeraient vite en se disant que les types purs de la vérité auraient pour effet immanquable de trop déprécier pour les simples les valeurs humaines, et que l'Inde l'a déjà trop bien expérimenté — quoique

le Védânta n'en soit pas responsable, ajoutent-ils, puisqu'il condamne lui-même l'initiation imprudente de telles gens. Il peut d'ailleurs, ce qui vaut beaucoup mieux, s'arranger avec toutes les religions, puisque toutes, dans leur meilleur fond, sans excepter la magie du sauvage, ne sont qu'un effort pour atteindre à l'Identité. On peut contempler l'Absolu qui se cache en nous, ou bien adorer les dieux subtils et grossiers, puisque tous les dévas ou les fétiches peuvent, dans quelque mesure, servir de symboles au Brahman qu'ils contiennent. Tel savant concédera que l'hindouisme, mixture d'arya et de dravidien, semble à première vue avoir incorporé à travers les siècles « tout le bon et le vrai, aussi bien que le mal et le faux, en dépit d'un effort constant, pas toujours heureux, pour éliminer les éléments fâcheux » (effort assez faible); il a admis les Pouranas extravagants et les Tantras magiques dans la « tradition », « pour cette simple raison que des gens y prenaient intérêt »; mais on ajoute que cette large pratique est un signe de supériorité, l'hindouisme absorbant ainsi toutes les voies par lesquelles « on va à Dieu », et ses docteurs infusant à leurs disciples un esprit qui sache tirer parti de toute théorie; et enfin, « si la mèche brûle à sa pointe, c'est la lampe entière qui éclaire (1) ». Soit; mais il faudrait admettre au moins que la flamme

(1) Radhakrisnan.

— si tant est qu'il y ait dans l'hindouisme une flamme éclairante — se nourrit de toute la mixture qui emplit la lampe; et cela n'est pas. Ils iront pourtant se faire gloire de ce libéralisme; ceux qui font de la propagande en Occident ou de l'apologétique chez eux prétendent que leur solution du conflit des religions est celle qui finira par valoir partout à l'avenir; parce que leur « Dharma », qui se proportionne de la sorte à tous les esprits, se révèle éminemment universaliste, « catholique » par excellence. Oui, catholique et universel comme le serait un hôpital-musée où l'on conserverait soigneusement des échantillons vivants de toutes les maladies. Enfin, s'il faut distinguer la part de l'enseignement direct et pur, et celle des purs « symbolismes » tolérés comme substituts ou acheminements, il faut bien reconnaître au moins que le genre de symbolisme religieux et de vie sociale choisi instinctivement par la masse d'un peuple révèle assez le fond de ses goûts et ses idées foncières. Impossible de mener une campagne suivie pour établir la supériorité de l'Inde et nous l'offrir en modèle, si l'on abstrait de l'Inde extérieure. Or, pour la part la plus visible, celle-ci peut amuser un dilettante européen, mais non l'étonner par une perfection transcendante. Rien n'apparaît mieux combiné que l'« ordre » établi par le régime des castes pour tenir une grande race dans la division, la misère, la stagnation perpétuelle, et cet « universalisme »

vanté pour empêcher les esprits de sortir jamais des superstitions les plus puériles et les plus nocives.

La « flamme qui brûle à la pointe de la lampe » aurait bien eu le temps, cependant, de grandir pour illuminer au moins toute la chambre, si elle avait été mieux alimentée, et la sagesse des Upanishads de porter ses fruits salutaires, si elle eût été capable d'en produire. Car la culture de l'Inde, quoique variant au cours de l'histoire comme tout ce qui est humain, s'est pourtant développée en ligne à peu près continue depuis trente siècles. Aucun choc du dehors n'est venu jeter l'édifice à bas, comme dans notre Europe, ni obliger à en construire un autre à nouveaux frais au milieu des débris; ni les Grecs, les Parthes, les Scythes, ni les musulmans ni les chrétiens, ni les Mongols ni les Anglais, en dressant leur domination politique dans ce gigantesque pays, n'ont jamais su ou voulu en modifier beaucoup les idées et les mœurs; au contraire, les musulmans eux-mêmes s'y sont plus ou moins hindouisés. La pensée indienne, dans cette longue évolution sans catastrophe, a donc donné ce qu'elle pouvait. Or cette société, au moins dans l'ensemble et jusqu'à ces derniers temps, a paru endormie dans son mépris de l'individualité et du progrès; par une certaine impuissance, un défaut de volonté dont ses « clercs » sont en grande partie responsables, la nation, malgré tout le progrès matériel dont elle

bénéficie, reste presque continuellement assujettie, depuis deux mille ans, à d'autres races moins métaphysiciennes. Et peu de ses amis oseraient affirmer que la révolution où elle paraît se laisser maintenant entraîner la révélera capable de se gouverner elle-même. La stagnation de sa morale privée, publique et religieuse est encore trop loin d'être surmontée. Si les Anglais n'étaient pas intervenus, voilà à peine un siècle (1827), les familles brûleraient encore à l'occasion leurs veuves, belle manifestation, si l'on veut, de la « bhakti » des femmes, mais qui est tout de même d'un symbolisme un peu âpre. Sans doute, les grossièretés et les horreurs qui subsistent çà et là dans les coutumes populaires ne sauraient dissimuler à un regard équitable la hauteur de pensée où se sont envolés parfois, au-dessus des folies païennes, des sages qui comptent parmi les maîtres reconnus de l'esprit public, aussi universellement vénérés de leurs compatriotes qu'ils en sont du reste peu compris; ce qui étonne, c'est que pareilles choses puissent coexister. Faut-il que ces sages aient été indifférents ou impuissants!

Parce que l'action n'était pour eux qu'illusoire, ou tout au plus secondaire, ils n'ont guère prêché durant des siècles, à ceux qui leur demandaient le pain de la vérité, que la recherche d'une plénitude de liberté intime qu'on obtiendrait en échappant au train indifférent des contingences, individuelles, sociales, historiques; ils ne les ont pas convaincus

que la vie vaut la peine d'être vécue parce qu'il y a un ciel tout proche et éternel à gagner. Et par ailleurs, ne pouvant spiritualiser le grouillement de sorcelleries, d'immoralités, d'idolâtries qu'ils avaient sous les yeux, ils ont accepté tout, baptisé tout comme des étapes inévitables, et par là même contribué à éterniser ce chaos. Qu'on s'en souvienne quand nous aurons à parler des fruits à attendre de leur propagande en Occident.

Pour l'instant, considérons le tableau de l'Inde qu'ils nous ont faite.

*
* *

Ce qui apparaîtra premièrement, c'est l'universalité d'un paganisme qui, dans l'ensemble, n'est ni très inférieur ni très supérieur à celui de l'ancienne Égypte, par exemple, ou au syncrétisme gréco-romain des débuts de notre ère, avec lequel il a quelques points de ressemblance. Dans celui de l'Inde, on ne percevra d'abord qu'un chaos bruyant, fort éloigné du recueillement des solitaires de la jungle. Les deux cents millions et plus d'Indiens brahmanistes adorent soit Vishnou, le dieu conservateur et bienveillant, azuré comme le ciel, qui sauve périodiquement le genre humain par ses avatars, soit Çiva, le dieu tumultueux qui fait tourbillonner les êtres dans sa danse frénétique, renouvelle continuellement la vie par la mort, et préside à tou-

tes les exaltations du sentiment et du rêve; souvent les deux sont honorés comme n'en faisant qu'un, sous le nom de Hari-Hara, et ils s'adjoignent parfois, pour constituer la Trinité ou « Trimourti », l'ancien « créateur » Brahmâ, qui n'est plus du reste qu'une figure très effacée de théologie spéculative. Leur culte, qui gravite autour d'anciens temples splendides et fantastiques, et tels que l'Hindou ne sait plus en construire, a son côté intéressant, poétique même, bien fait pour ravir un curieux qui passe : processions tintamaresques des pèlerinages, danses rythmiques des bayadères, offrandes idéalisées de lampes et de fleurs qui ont remplacé chez Vishnou les sacrifices sanglants d'autrefois, bûchers funéraires de Bénarès, baignades en troupeaux dans les eaux sacrées du Gange, lui offriront le plus pittoresquement bigarré des spectacles.

Mais l'idolâtrie le remplit; tout en regorge; elle est assurément très réaliste, non symbolique purement, pour les gens du peuple; et les « métaphysiciens » les plus orthodoxes restent idolâtres eux-mêmes (à la façon des hellénistes néoplatoniciens), puisque, selon eux, des cérémonies comme celle du *Prânapatistha*, à quoi l'on peut comparer « l'ouverture de la bouche » des anciennes statues d'Égypte, font descendre au moins des effluves de la divinité en ses simulacres, qui deviennent par là des fétiches animés. Si le voyageur s'attarde un peu de temps dans le pays, et qu'il plonge plus avant

ses regards, surtout en fréquentant les villages, il pourra découvrir un millier d'autres cultes, qui s'adressent à tous les dieux et génies, grands et petits, beaux et odieux, des pays, des castes, des tribus, des jungles; aux vaches, aux singes, aux serpents, aux crocodiles. L'idolâtrie de forme grossière et par trop « primitive », la dissolution morale, les pratiques barbares et inhumaines, qui se mêlent au fanatisme religieux, décèlent à tout esprit sincère un paganisme aussi bas que le furent jamais les pires, bien inférieur à celui des Grecs, et rejoignant par certains côtés celui des forêts d'Afrique. Cela, qui est d'origine sauvage, et ne s'en est pas moins acquis le respect des « métaphysiciens », s'est encore aggravé par la magie du « tantrisme », que nous définirons bientôt; et voici les réunions de débauche où l'on pratique « les cinq M » (initiale de mots signifiant : vin, — viande, — poisson, — marques mystiques faites au doigt, — union sexuelle), ce « culte le plus dégradant, déclare l'Indien B. Bonnerjea (1), qui ait jamais été pratiqué sous le couvert d'un culte religieux ». Çiva surtout porte la responsabilité de ces excès; et à côté de lui son épouse, la *Dévi* (déesse), honorée autant et plus, en beaucoup de cercles, que son mari lui-même et que Vishnou; c'est la *Kâli* grimaçante et sanguinaire, à

(1) *L'ethnographie de Bengale*, par Biren Bonnerjea, Paris, 1927.

laquelle beaucoup de brahmanes bengalais et autres restent dévots, et qui regrette tant que les oppresseurs anglais l'aient privée de ses sacrifices humains, mal suppléés par l'égorgement quotidien de tant de chèvres et de buffles. Ajoutez au tableau les manifestations à chaque pas du pire abus causé par le régime des castes, le mariage des enfants (cette plaie!), l'« intouchabilité » de ces dizaines de millions de parias, que Gandhi et d'autres réformateurs généreux combattent comme le grand « péché de l'Inde », mais qu'ils n'arriveront pas de si tôt à faire passer des mœurs, tant que subsistera la croyance à la métempsychose, d'après laquelle chacun reçoit son dû en naissant, en sorte que tous les malheureux et les « impurs » sont des réincarnations d'êtres vils ou coupables.

Le bouddhisme moyen, dans les contrées voisines de l'Inde où il a été expulsé, ne présente pas — sauf les castes — un aspect bien différent. Lui aussi, qu'on dit avoir été athée à l'origine, s'est vite mué en religions parfois violemment excitantes, fondu partout d'ailleurs avec de vieilles religions du cru, où ses dogmes distinctifs se sont presque effacés. Mais nous y reviendrons tout à l'heure pour les détails.

*
**

Sous l'étourdissante procession des cultes hindouistes, l'analyse découvre trois courants religieux

qui peuvent également se réclamer d'une haute antiquité, mais s'écartent considérablement l'un de l'autre.

D'abord la religion de la « Connaissance », suivant la tradition des Upanishads. Elle s'est restreinte à de petits cercles raffinés qui s'adonnent à l'étude des Écritures, et que la masse vénère sans chercher à les comprendre ou à les imiter, tout en les croyant doués de pouvoirs mystérieux. Il y a toujours des Yogis qui pratiquent leurs exercices d'aspiration et d'expiration, se lavent d'une certaine façon les entrailles pour avoir l'esprit plus ouvert au divin, et tombent dans l'inconscience en fixant leurs regards, des heures durant, sur le bout de leur nez. De nos jours, il n'est pas rare qu'ils s'aident encore par des fumigations de chanvre indien (1), et l'on sait que le haschich, dans une des phases de l'ivresse qu'il cause, amène de singuliers échanges de propriétés entre le jouisseur et tous les objets qu'il perçoit, ce qui doit accélérer beaucoup la prise de conscience de l'Identité universelle. Ils arrivent ainsi à posséder toute espèce de pouvoirs surnaturels, et même des formes innombrables d'existence qu'ils pourraient parcourir et manifester s'ils le voulaient; seulement une loi de détachement ou de modération métaphysique veut qu'ils n'en occupent qu'une, celle où leur naissance et les circonstances

(1) Oltramare, *Théosophie brahmanique*.

les ont placés. C'est regrettable pour les curieux, qui en sont réduits, pour nous raconter des histoires sensationnelles à leur retour de l'Inde, à nous décrire les jongleries des *fakirs*, ces Yogis de bas étage, qui souvent ne sont que des mendiants à l'exploitation éhontée. Cette classe inférieure de thaumaturges et de pénitents encombre l'Hindoustan, et ne semble pas près d'en disparaître.

A côté des contemplateurs qui développent leurs pouvoirs mystiques et opèrent leur salut par les vieilles disciplines, il faut signaler en second lieu le mouvement puissant et déplorable du « tantrisme ». *Tantra*, cela signifie des livres magiques qui sont censés reposer sur les Védas, (l'Atharvaveda, le dernier en date, était déjà en effet plein de sorcellerie), et des hymnes adressés surtout à la « Déesse »; ils reproduisent les enseignements que Çiva donnait à son épouse. Le principe est de concilier le monisme védique avec le dualisme, d'arriver à l'Un en passant par le Multiple; l'homme doit atteindre au succès, à l'Illumination, par les moyens mêmes qui devraient causer sa perte. Ce tantrisme, depuis la fin du Moyen Age, a beaucoup influé sur l'art religieux, qui en est devenu trop souvent obscène. C'est que le dieu Çiva a beau être en fin de compte le Brahman absolu, il sait quand même inspirer à ses fidèles, avec ses « destructions », son « jeu », sa « danse », l'enivrement de sa « coupe », un entrain endiablé à parcourir toutes les formes

d'existence et de jouissance sensible. Il est le dieu des fous et des débauchés, comme des sorciers, des mendiants et des ascètes, le grand illusionniste divin. La Mâyâ est sa puissance créatrice (*çakti*), elle est devenue son « épouse », et elle est digne qu'on la regarde et qu'on en jouisse tant qu'on peut, que l'on s'identifie à elle, pour commencer, par tous les moyens capables de lui plaire. La sexualité particulièrement est le domaine choisi, et partout chez Çiva, comme jadis en Grèce chez Dionysos, se dresse comme emblème le phallus (*linga*). Le tantrisme est bien encore une religion de la « Connaissance »; mais cette fois la connaissance est celle des secrets magiques qui permettent d'accéder à toutes les voluptés dont dispose l'Épouse de Çiva. En attendant que le samsâra les amène à une existence où ils seront assez avancés pour penser au renoncement, beaucoup de Çivaïtes se contentent d'entrer ainsi dans la danse de leur Seigneur. Leur éthique est ce que l'on devine. Nous avons parlé des « cinq M ». Il existe parmi eux certaine morale « de la main gauche », beaucoup plus répandue, paraît-il, qu'il n'est avoué, et sur laquelle il serait indécent de s'appesantir; avec elle on peut tout se permettre, pourvu que ce soit « d'un cœur pur », c'est-à-dire dans l'intention de prendre pieusement part au jeu de la divinité.

Pour beaucoup même la femme du Dieu, la Dêvî, supplante son époux, et c'est elle qui est l'Être

suprême. On retrouve ici la Déesse-Mère de tant de religions antiques. Sous certaines désignations, comme Durgâ, etc., elle peut être encore assez aimable, quoique bien équivoque, et Ambikâ, la même sous un autre nom, est pleine de majesté; mais on l'honore encore plus sous la figure de Kâlî — la déesse la plus populaire au Bengale, — qui est la Mort; la mort comme génératrice de vie, cela va de soi; cependant l'Hindou, qui met volontiers l'accent sur le côté négatif des choses, représente cette Dêvî par les plus horribles statues; il inonde du sang des animaux l'abominable vieille Mère ceinturée de crânes humains.

Les Çakta, ou adorateurs de la Çakti, peu recommandables en général, forment une des grandes subdivisions des religions hindouistes d'à présent, avec les Vishnouites — beaucoup plus nombreux, — et les Çivaïtes proprement dits. Car il est nécessairement bien des Hindous dont les goûts n'arrivent pas à se simplifier et à s'apaiser dans l'engourdissement « métaphysique », et que la multiplicité tourbillonnante des choses, en dépit du mépris qu'en ont les sages, continue à séduire. Si le monde apparent est l'Illusion dont l'Être unique s'enveloppe de bonne grâce, pour se montrer à lui-même une partie des « possibilités » qu'il cache dans son sein abyssal, ou encore le jeu où il se complaît, pourquoi les individus humains, étant eux-mêmes des parties de cette Illusion ou des pions

de ce jeu, n'auraient-ils pas le droit d'en faire cas et d'en jouir dans leur mesure? C'est pour cela que, d'une façon générale, les exigences de la moralité — malgré le Rita des vieux jours et la rigueur théorique du Dharma, — sont si faibles dans les religions hindouistes.

Voilà donc comme le tantrisme élève les âmes vers la divinité. Mais en face de cette grossière réaction païenne contre l'abstraction des Upanishads, laquelle montre si nettement que l'homme doit faire la bête quand il a trop voulu faire l'ange, il en est une autre qui s'est faite dans le sens opposé. C'est le troisième courant, où s'est maintenu vivace ce que l'Inde a de plus noble et de plus raisonnable, l'héritage du monothéisme indécis, mais mystique et moral, qui cherchait à se faire jour dès le premier Véda.



Nous avons plaisir à exposer ce nouvel aspect de l'hindouisme, malgré toutes les restrictions qu'il faudra faire, et à proclamer qu'il serait faux et injuste de croire que toute la pensée intellectuelle et religieuse de ce grand pays ait été gâtée à fond par une tradition ésotérique funeste, ne laissant de refuge aux hommes ordinaires que dans un dionysisme exaspéré. L'Arya n'était condamné de naissance ni à la passivité du rêve ni à l'exaltation morbide. Il a toujours été « religieux », quoi qu'on

dise, puisque, eût-il l'air athée, il pensait toujours à conquérir le bonheur éternel par l'absorption en quelque chose de meilleur et de plus grand que sa personnalité; souvent sa logique était plus en défaut que son cœur.

N'allons donc pas nous étonner si les théories quintessenciées des écoles les plus classiques n'ont eu qu'un effet restreint sur la mentalité générale. L'Indien — et c'est ici la revanche de la nature saine, que le péché originel n'a pas détruite, — quoiqu'il puisse admettre théoriquement un Dieu Panthée, qui devrait être indifférent à tout, n'a pu se résigner communément, car il est peu fêru de logique, à admettre cette indifférence, « ce silence éternel de la Divinité ». Son Dieu peut se manifester, sous une forme terrestre et des traits humains, aux êtres encore engagés dans le monde des apparences et phénomènes. Il y a, par exemple, les avatârs de Vishnou, dans la personne des héros Krishna, Râma, et d'autres encore, pour détruire les monstres et d'autres calamités, illusoires ou non illusoires, et gagner par là le cœur de nombreux fidèles qui se rapprochent ainsi de la Délivrance. Car l'homme peut aussi aimer son Dieu. Il n'est même rien de plus connu dans l'Inde, depuis l'époque antique des grandes épopées, que l'amour passionné qui s'adresse à Dieu pour lui-même, à un Dieu personnel, *Içvara* sous tel ou tel nom, en telle ou telle incarnation. C'est la « dévotion », la *bhakti*, qui

a su inspirer des accents d'amour divin très convaincus, très émouvants, à la poésie et à la théologie de l'Inde, et qui porte à espérer que le vrai Dieu, si déformé et vidé spéculativement, sait se réintroduire ainsi en bien des âmes. Il est vrai que c'est un amour qui ne porte guère au travail, et qu'il revêt trop souvent l'aspect d'un rêve sensuel de mystique inférieure. Le principe théorique de l'indistinction substantielle, de la fatalité, du pessimisme concernant l'effort extérieur, vient trop couvrir cette étincelle de vérité religieuse. Cependant, à côté du dionysisme turbulent et forcené que propage le culte de Çiva, les avatârs du bienfaisant Vishnou, avec leur mythologie affective, occupent bien plus la pensée indienne que le Brahman sans forme.

C'est dans le vishnouisme qu'on entend le plus parler d'amour de Dieu, de grâce de Dieu, de prière, de tendre soumission à la loi et aux volontés d'En-Haut. Les religions dites « sectaires » des « *bhak-ta* » mériteraient chez beaucoup un nom moins défavorable. La bhakti s'est introduite même en bien des cercles çivaïtes, et l'on rencontre jusque parmi les adorateurs de la Dêvî des mystiques comme Râmâkrishna (XIX^e siècle), qui changeait l'affreuse Kâlî en Mère de miséricorde, ou ce poète religieux du siècle précédent, Râmâprasad, qui écrivait :

Quand même sa mère le battrait, l'enfant crie : Mère ! Mère ! et se cramponne plus fort à sa robe.

et adressait à Kâlî ces vers presque aussi beaux qu'insensés :

Puisque tu aimes les bûchers funéraires,
J'ai fait un bûcher de mon cœur,
Afin que tu viennes, ô déesse sombre des bûchers,
Y danser ta danse éternelle.
Entre, entre en moi dansant ta danse rythmique,
Pour que je te contemple les yeux fermés (1).

N'allons donc point méconnaître ce fait patent, que, à travers les théories abstruses ou absurdes, les symbolismes quelquefois très choquants, nombre d'Indiens de l'élite spirituelle, autrefois et aujourd'hui, ont paru s'approcher de l'idée du vrai Dieu, qu'on aime pour lui-même et plus que soi-même. Dans la doctrine la plus « classique » (ou conventionnelle) de l'Inde, celle au moins qu'on importe habituellement chez nous, les conceptions théistes ne valent que comme préparation, pour les contemplateurs débutants, au pur monisme, acosmique et conséquemment presque areligieux, de Çankara. Mais cela n'empêche que des écoles également données pour « orthodoxes », le Nyâya-Vaiçeshika et le Yoga, soient monothéistes en principe ; le Sâmkhya primitif l'a peut-être bien été aussi ; enfin le védantisme de Râmânûja, et d'autres dont nous parlerons, se débat entre le vrai Dieu et le Dieu-Panthée, et il semble en être encore de

(1) Coomaraswamy, *l'Art hindou*.

même, par exemple, chez Rabindranath Tagore. Donc ce n'est pas seulement dans les couches populaires et sentimentales que le vishnouisme, pour ne parler que de lui, a cherché le bonheur définitif aux pieds d'un Brahman qui, en même temps que l'Absolu, fût un Dieu personnel, aimant et secourable. Et la tradition n'est pas d'aujourd'hui.



L'œuvre indienne la plus connue partout, et la plus populaire de l'Hindoustan même, où elle est estimée presque à l'égal des Védas, — la *Bhagavad-Gîtâ* (« Chant du Seigneur »); antérieure à notre ère, — est théiste et même monothéiste en fait, malgré le mélange d'un panthéisme théorique. Que ce soit, comme d'aucuns le disent, un compromis assez mal équilibré, œuvre d'un poète non philosophe, entre le culte de l'Absolu non qualifié et une religion « sectaire »; ou bien, suivant que d'autres le prétendent, un poème théiste où les idées monistes du Védânta ont été plus tard introduites par interpolation, toujours est-il qu'une âme de religion monothéiste y fait crever l'enveloppe panthéiste de toute part. Vishnou-Krishna y prêche l'accomplissement vaillant et désintéressé du devoir, dans une tendre obéissance à la vocation par lui imposée aux diverses créatures; l'amour y est proclamé supérieur aux rites et à la gnose; et une

récompense y est promise qui sera, le cycle des transmigrations une fois parcouru, le bonheur éternel devant la face divine; et tout cela se trouve, pour ceux du moins qui veulent y voir un ouvrage composite, dans les parties les plus anciennes. L'Inde se passionne toujours au *Bhâgavata-Purâna* du haut Moyen Age, qui est l'histoire mythique de Krishna, héros pastoral, guerrier et sauveur à la fois, en qui s'incarne Vishnou. Le grand ouvrage poétique de Tulsî-Das sur Râma (XVI^e siècle) est devenu « la Bible de millions d'Hindous ».

Ce mouvement de religions concrètes, analogues aux plus élevées des autres gentils, n'a donc pas remué que des couches inférieures, inaccessibles aux enseignements de la philosophie. Loin de là; l'école védantiste de Mâdhva (XIII^e s.) est aussi monothéiste qu'Aristote ou Platon; il ne lui manque guère, à ce point de vue, que d'avoir possédé la notion juste de création, et expliqué que l'existence de la matière et des âmes dépend de Dieu. Parmi les autres chefs d'école, le grand rival de Çankara, et le plus illustre des védantins après ce dernier, le fameux *Râmânuja* (XI^e siècle, postérieur de trois cents ans à l'autre) a protesté de toute sa force contre la théorie du monisme pur et de l'illusion, et contre la recherche d'un bonheur incompréhensible à tout être humain normal, dans la perte de l'existence personnelle; il a prêché une morale élevée, la soumission à la volonté de Dieu,

comme condition nécessaire pour le voir, et jouir de lui éternellement. Grousset (1) résume sa polémique anti-çankarienne en ces phrases bien envoyées : « Si le résultat de la sagesse consistait à perdre l'existence personnelle dans l'Être universel, l'homme s'enfuirait dès qu'il en entendrait parler. » — « S'il était établi que la Délivrance consiste dans l'annihilation du Moi, qui voudrait se donner quelque peine dans l'espoir de voir subsister après sa mort quelque vague connaissance, distincte de lui-même ? » Il recommande, lui, l'amour d'un Dieu qui a des attributs de perfection très positifs ; Içvara est pour lui le seul Brahman réel, et c'est par sa grâce, en lui obéissant, qu'on fera son salut. — Nimbârka (XII^e siècle), chef d'une autre des cinq grandes écoles du Védânta, expose une doctrine approchante (2). Un écrivain hindou moderne (3) va jusqu'à appeler « malhonnête » le commentaire que le grand Çankara a donné des Brahma-sûtras.

Or, ce sont les vues de Râmânuja, et des philosophes pensant comme lui, qui ont dominé jusqu'à nos jours l'intellectualité vishnouite ; elle est même devenue bien plus remplie de mystique affective avec

(1) Grousset, *Histoire de la philosophie orientale*.

(2) Il n'y a que les écoles de Çankara et de Vallabha, l'une spiritualiste, la seconde matérialiste, qui enseignent le monisme ; et Vallabha n'admet pas l'« Illusion ».

(3) Srikrishna Sadashir Gharpur, cité chez Formichi : « *La pensée religieuse de l'Inde avant le Bouddha* ».

Chaitanya (XV^e-XVI^e s.). Ce sont là les vrais disciples de la Bhagavad-gîta. « Les différents systèmes théistes adoptés par la majorité des Hindous, dit Radhakrishnan, n'invoquent pas la doctrine de la Mâyâ. » Malheureusement les âmes et le monde, quoique bien réellement existants, ne sont pas mis par eux dans leur vrai rapport ontologique avec Dieu, et le rapport religieux s'en ressent; ils en forment le corps, sans lequel Dieu ne serait pas absolument complet.

Ainsi les esprits les plus puissants et les plus sensés à la fois, ainsi que les plus religieux de l'Inde, éblouis qu'ils sont par l'autorité traditionnelle de quelques Upanishads, aspirent bien au monothéisme vrai, mais sans pouvoir y atteindre. Si, dans leurs beaux livres, la « Mâyâ » est écartée comme un cauchemar, le « Tat tvam asi » subsiste, neutralisé à moitié seulement; Dieu n'y est pas totalement indépendant du monde, qu'il fait émaner de lui par une nécessité de nature (niée parfois dans les termes, mais pas autrement), et dont il a besoin comme de son corps, de son vêtement, de son terrain de jeu, de sa « flûte », ou comme d'une preuve qu'il s'administre de la variété de sa puissance. Sans cet instrument, le grand musicien aurait un peu l'air d'un chômeur ennuyé et inconscient; et parmi les notes qu'il en tire, pour son plaisir d'abord, il se complaît même aux plus vulgaires et aux plus déchirantes. Le disciple de Çankara,

quand il se sent malheureux, doit bien se dire : « Je ne suis qu'un mauvais rêve du Brahman ; mais pourquoi donc Brahman éprouve-t-il le besoin de faire de si mauvais rêves ? » Les disciples des autres peuvent-ils vraiment se consoler en méditant : « Je suis une fausse note nécessaire au plaisir de Dieu, dans la variété de son concert » ? Ce dilettante divin, en d'autres termes et en bonne logique, est responsable du mal comme du bien ; car nous avons là un Dieu dont le monde, avec ses désordres comme ses noblesses, n'est pas seulement l'*œuvre*, imparfaite puisqu'elle est créée et distincte du Bien absolu, emportée cependant vers la perfection par le grand torrent de la miséricorde et de la grâce (d'une grâce qui manquera de sauver ceux-là seuls qui la repoussent, et dont les péchés, s'ils causent la perte, serviront cependant à l'épreuve, au progrès et finalement au bonheur des êtres fidèles) ; mais de ce Dieu le monde imparfait, en si grande part impur et cruel, forme une *partie intégrante*. Comment alors la Divinité pourrait-elle faire une distinction assez tranchée entre le bien et le mal moral ?

Aussi le problème du mal n'est nullement résolu ; la notion de miséricorde souffre du chemin imposé aux créatures pour la satisfaction de Dieu ; celle de l'obligation morale et de la justice est altérée également si les pécheurs les plus impénitents sont quand même à la fin assurés de leur salut (et ils le

sont toujours, sauf dans la théorie de Mâdhva); enfin, nécessairement aussi, la notion de bhakti n'est point pure. Le Dieu qu'adorent les bhakta reste, en bien des manifestations, cruel, sensuel et égoïste; quand il apparaît en l'un de ses avatârs, il ne s'interdit nullement ni le plaisir de tuer, ni les amours vagabondes; c'est d'un mauvais exemple pour les rêves et la pratique de ses adorateurs. Aussi quelques gouttes de la coupe de Çiva restent-elles fâcheusement mêlées à la mystique la plus ardente, à côté d'accents très purs et presque chrétiens. Pour des écoles entières de dévots, l'amour le plus sensuel, sans changer le moins du monde sa nature basse, est tout simplement transporté de la femme sur Dieu. On ne peut plus dire que la passion sensible fournisse simplement des allégories à des sentiments sains et nobles dans leur réalité, comme par exemple dans notre Cantique des cantiques interprété spirituellement; non, mais dans le Bhâgavata Pourâna, l'érotisme est tel quand il s'agit de décrire les amours de Krihsna avec les bergères, que, si on l'écrivait aujourd'hui, dit Bholanauth Chander (un auteur indien du XIX^e siècle), on aurait affaire avec le Code pénal. Les tendres mystiques qui se comparent à *Râdhâ*, l'amante mythique principale du dieu, disent avec elle : « Tu es l'éternel Joueur, et je suis l'éternelle Flûte »; mais cette flûte a des accords bien suspects, de dégoût de la vie, d'exaltation et de sensualité. Il en est peu

qui, sauf en société des Européens, se formalisent beaucoup, plus que l'Hindou moyen ou le çivaïte ordinaire, du métier des bayadères, ces Râdhâ modernes, qui sont à la fois, en bien des lieux, des danseuses sacrées et des prostituées professionnelles, comme chez les anciens Sémites (1).

Le panthéisme peut donc s'atténuer; mais il reste collé comme une tunique de Nessus à la pensée de presque tous les Indiens, et l'on voit chez les plus nobles d'entre eux que jamais le paganisme n'atteindra de lui-même, au milieu des ignorances et des passions humaines, à l'idée ni à l'imitation d'un Dieu absolument transcendant, qui soit pure lumière comme il est universel Amour. Les sectes les plus épurées n'ont pu se délivrer de ces confusions; tels ces *Bauls* du Bengale (2), qui chantent à Dieu des strophes d'une musique aussi spirituelle et pénétrante que ceci :

Où te trouverai-je, l'Élu de mon cœur?

Il est perdu pour moi, et j'erre à sa recherche de
pays en pays;

Je languis pour ce lever-de-lune de beauté qui doit
éclairer ma vie,

Que j'aspire à contempler dans la plénitude de mes
yeux, dans la joie de mon cœur.

Ces religieux, qui ne s'attachent à aucun culte

(1) Les avocats de l'Inde disent que cette honteuse institution des *devadasi* n'existe guère que dans l'Inde du Sud.

(2) R. Tagore, à qui nous empruntons cette citation, les a fait connaître dans une conférence au Musée Guimet.

extérieur ni à aucun avatâr, professent que leur Dieu peut s'incarner également en toute âme détachée; mais il a besoin de le faire, pour se donner des concerts qui distraient son éternité, pour se bien comprendre lui-même; sans l'homme il ne serait pas pleinement Dieu. Ni l'anthropomorphisme ni le panthéisme ne sont surmontés.

Voilà le tableau de l'Inde. Elle est tiraillée entre des aspirations mystiques justes, nobles et profondes d'un côté, une doctrine de contemplation panthéiste d'autre part où l'air est si raréfié que l'âme y étouffe, stérile pour ce monde et pour l'autre, enfin l'exaltation païenne des sens qui se donne une justification religieuse. Tout cela coexiste en paix; les meilleurs ne songent pas à supprimer, à peine osent-ils blâmer, ce qui est le plus contraire à leurs propres aspirations. Où serait en effet le fil conducteur au milieu de cette débandade de rêves humains? La prétendue « révélation » contient et autorise tout en bloc. Il en résulte, en vue d'ensemble, ce spectacle aux échos de bacchanale que nous avons décrit.

Reste-t-il, sous le tumulte et les superstitions, beaucoup de religion intérieure? Pas en tous les cercles, en tout cas, et spécialement pas en ceux qui veulent être le plus *up to date*, et affichent le nationalisme le plus intransigeant contre l'Europe. Le Mahatma Gandhi, qu'ils débordent et à qui ils n'inspirent qu'une confiance modérée, a poussé lui-même ce cri d'alarme : « La religion

hindoue court le risque de perdre ce qu'elle a d'essentiel si elle finit par n'être qu'une question de règles compliquées sur ce qu'on doit manger et avec qui. » Or elle n'est plus que cela dans une grande partie des classes instruites, un code de convenances despotiques, d'observances tout extérieures, un pharisaïsme entretenu sous couleur de fidélité nationale. Radhakrishnan, que nous avons cité souvent, reconnaît encore que même des gens éclairés, sous prétexte de largeur et de sympathie, ont des pratiques contraires à leur profession de foi. Comment en irait-il d'autre manière?

Le simple et honnête peuple, au moins, comme souvent il arrive, a-t-il une religion plus sincère et de meilleure qualité? Comment ferait-il à se reconnaître dans ce chaos de mysticisme et de paganisme, où les « clercs », comme dirait Benda, n'ont jamais le courage de tracer les lignes de partage nécessaires entre religion, superstition et orgies?

*
* *

Le bouddhisme, lui, ainsi que nous le disions, a pris un cours parallèle à l'hindouisme, auquel il a fini par s'assimiler au fond dans la plupart des pays où il domine. Est-il même sûr qu'il en ait été jamais absolument différent?

Le schéma classique présente le bouddhisme, il est vrai, comme n'ayant été, à l'origine et dans

l'intention de son fondateur, qu'une doctrine pragmatique d'hygiène morale pour échapper à la Douleur, sans ontologie, ennemie-née de l'ontologie, et même sans caractère proprement religieux; puis, le Maître disparu, et les vérités anciennes s'étant obscurcies, certaines branches de laïques seraient retournées de fait aux anciennes superstitions, entraînant avec elles des moines, et ce serait le *Mahâyâna* (« Grand Véhicule »).

Mais une réaction scientifique s'étend de nos jours, qui présente les choses autrement. Pour les savants mahayanistes et beaucoup d'autres, le Bouddha aurait eu bel et bien une ontologie. Ses disciples les plus fidèles, comme son cher Ananda, un saint sensible et humain qui personnifie l'idéal primitif, auraient cru, et avec eux toute la masse des adeptes premiers, à la permanence de l'âme après la mort, et à sa réception finale dans un Nirvâna positif, analogue au Paradis de Brahmâ. On a souvent fait remarquer que la notion purement indéterminable du Nirvâna ne pouvait être populaire, et que, dans le plus ancien document bouddhique dont nous possédons l'original, les édits et inscriptions édifiantes de l'empereur Açoka, remplis de l'idée des sanctions d'outre-tombe, le terme même de Nirvâna ne se rencontre point (ni d'ailleurs aucune mention d'un Dieu infini); si cette notion remonte au Bouddha, comme on peut le croire, il l'aurait plutôt révélée comme un système

réservé (et non pas une négation), et elle serait demeurée jusque-là enfermée en des cercles restreints de religieux. C'est lorsque cette classe eut pris le dessus, et monopolisé l'enseignement, c'est-à-dire quand le bouddhisme eut remonté vers le Nord-Ouest, pour s'implanter en se modifiant quelque peu dans les pays où dominait l'idéalisme abstrus des brahmanes, que, sous l'influence de ces derniers, dont beaucoup entrèrent dans la Communauté, se créa un bouddhisme « secondaire », comme dit Przyluski (1), un monachisme aristocratique, nihiliste et athée, avec ses saints (*arhats*) orgueilleux, impassibles et indifférents, et son Nirvâna-Néant. Ce furent ces groupes d'arhats qui arrangèrent les traditions, vers 250 avant Jésus-Christ, et haussèrent leurs idées au rang de « canoniques » en les attribuant au Maître. Leur canon ne fut d'ailleurs mis par écrit que beaucoup plus tard, encore perfectionné dans la même ligne. Il aurait trop fait autorité chez les indianistes; car il est en contraste avec d'autres qui, pour être plus récents dans leur rédaction écrite, n'en contiennent pas moins des éléments qui pourraient être aussi anciens et plus. Les formules stéréotypées à l'excès des écritures palies du « Petit Véhicule » ne font guère l'effet d'une tradition vivante, et leurs « paroles du Bouddha » sembleraient être en grande partie

(1) Przyluski, *Le Concile de Rajagriha*, Paris, 1926-1928.

le résumé et la schématisation d'une casuistique de gens qui ne pensaient qu'à leur discipline conventionnelle, fruit d'une évolution déjà longue. Et cependant la masse, la « Grande Église » (les « *Mahasanghikas* »), exclue par ces puristes comme une tourbe vulgaire, ne se soumit pas; les idées du bouddhisme « primaire », celui d'Ananda, subsistèrent en diverses écoles, pour se concentrer plus tard dans ce qu'on appelle le *Mahâyâna*, ou « Grand Véhicule », qui s'est formé entre le III^e siècle avant Jésus-Christ et le premier après (1).

On aimerait mieux qu'il en fût ainsi, ne serait-ce que pour échapper à l'étrange paradoxe, flatteur pour les seuls positivistes, d'un mouvement plein d'enthousiasme religieux, et qui n'aurait comporté de croyances ni en une Divinité ni en l'existence de l'âme. Mais ce n'est pas le lieu d'entrer dans ces difficiles discussions, qui du reste nous dépassent.

L'histoire, au moins, nous apprend avec certitude que le bouddhisme, dès les premiers temps de notre ère, s'était scindé en deux grandes branches, contenant chacune beaucoup de sectes : le *Hînayâna*, ou « Petit Véhicule » (ainsi nommé par ses adversaires) qui est ce que nous avons dit, ne possédant guère d'autre pratique « religieuse » au sens strict que la vénération des reliques du Bouddha, un simple culte du souvenir, et demeurant en, fait de

(1) Voir là-dessus Przyluski, *op. cit.*

Credo, agnostique ou négatif; et le *Mahâyâna* (« Grand Véhicule ») qui offre une doctrine beaucoup plus compréhensive : d'une part, c'est l'idéalisme effréné des docteurs de la « Vacuité » (*Çunyatâ*) dont nous avons parlé ci-dessus, lesquels ont au premier aspect l'air de nihilistes absolus, mais qui sont plutôt, disent leurs adeptes d'aujourd'hui, des panthéistes idéalistes, ne niant que les constructions de la raison raisonnante basées sur tous les genres possibles d'observation empirique; et, d'autre part, ces mêmes docteurs, par un prodige d'acrobatie intellectuelle comme on n'en voit pas hors de ces pays-là, restaient les plus ardents de tous les dévots. Ils revenaient à la *bhakti* hindouiste pour procurer l'union à un Être ou à un Principe suprême, panthéiste malheureusement, au-dessus de l'Être et du Non-Être, ce qui n'est au fond qu'une réintégration du Brahman; ensuite à l'immortalité personnelle, au moins jusqu'à l'heure du mystérieux Nirvâna; au culte d'un Bouddha éternel, ou de plusieurs Bouddhas célestes, modes divers de ce Principe, et surtout à celui des « *Bodhisattvas* »; ils nomment ainsi une catégorie d'êtres surnaturels et secourables qui écoutent les prières des hommes, et ne sont pas encore Bouddhas parce qu'ils diffèrent volontairement leur entrée dans le Nirvâna jusqu'au jour où, par leurs mérites et leur appui, ils auront sauvé les autres créatures.

Ce système-là, en forme d'ébauche à tout le moins, n'est peut-être pas moins ancien que l'autre. Il paraît plus sympathique, car il nous fait, en principe ou en velléités, sortir du phénoménisme, agnostique ou réaliste, où se bornait le Hînayâna, et de cette morale de bienveillance froide où la charité ne sert que d'expédient pour échapper à la souffrance vitale. Il devait réussir mieux que la forme concurrente, car il entendait donner satisfaction aux aspirations des laïques et des femmes que la Communauté s'était attachés en grand nombre dès ses débuts; avec un culte rendu à Çakya-Mouni mort et « nirvâné » comme s'il était un *dieu* toujours vivant, et à tous les Bodhisattvas, se réintroduisirent toutes les formes de religion et de superstition que l'hindouisme abritait. Il ne pouvait en être autrement, car un bouddhisme simplement agnostique n'aurait pu suffire aux petits et aux humbles. Le Bouddha aurait déclaré lui-même, contrairement à Notre-Seigneur, qu'il ne prêchait que pour les intelligents; or la masse de notre espèce, dans l'Inde aussi bien qu'ailleurs, est surtout composée d'« enfants » d'intelligence modique.

De la personne du Fondateur cette religion a donc fait un dieu, incarnation temporelle d'un des nombreux Bouddhas célestes, quelque chose d'assez pareil, en somme, aux avatârs de Vishnou. Du reste, craignant avec quelque apparence de raison qu'il ne soit trop loin, et que des êtres plongés dans la

béatitude nirvânique ne s'occupent plus assez de leurs fidèles, le Grand Véhicule a porté sa dévotion principale sur les Bodhisattvas, ces « êtres de sagesse », protecteurs terrestres ou célestes plus attentifs et plus proches. Ils équivalent aux dieux, aux héros et aux saints des autres religions. Çakya-Mouni était lui-même (et d'après le « Petit Véhicule » aussi, qui ne manque pas d'inconséquences) un Bodhisattva, avant de descendre du ciel dans le sein de la princesse Maya pour y vivre sa dernière existence. Quelques Bodhisattvas, personnages d'ailleurs purement mythiques, sont à nommer : c'est *Maitreya*, le Bouddha prochain qui naîtra en Occident, et fera mieux encore que Çakya-Mouni; c'est *Avalokiteçvara*, le plus honoré de tous, surtout en sa forme céleste et féminine, la bonne déesse de la pitié. Car une pitié bien plus affective et plus chaude que celle du « Petit Véhicule » est imposée aux Mahayanistes comme premier devoir. Les plus fervents font même le vœu de devenir Bodhisattvas, — la carrière étant ouverte à tous, — pour sauver, en retardant leur propre salut et leur entrée dans le Nirvâna où l'on ne mérite plus, autant d'êtres que possible. Conception certainement très noble, d'un esprit qui a quelque rapport avec celui du christianisme, avec cette nuance capitale cependant, que leur idéal d'action positive n'est pas astreignant à l'excès; ils se disent en effet qu'ils ont des milliers d'existences devant eux pour remplir leur promesse,

des existences qui ont après tout leur bon côté, et qui les mèneront certainement, grâce au mérite d'un pareil vœu, jusqu'au Nirvâna complet qu'on pourra comprendre et désirer quand on sera passé Bodhisattva en acte.

Parvenu à ce point, le bouddhisme ne doit plus avoir grand rapport avec l'enseignement primitif. Pour maintenir les droits de la tradition, les théologiens ont créé le système de la « double Vérité » : la vérité supérieure, qui est celle de la « Vacuité », Çûnyatâ, fort proche parente du Védânta le plus idéaliste, et la « vérité apparente », qui est toute cette religion, et qui doit d'ailleurs suffire tant qu'on n'est pas en mesure de concevoir l'autre. N'attacher aucune importance à la vérité apparente, ce serait d'ailleurs, d'après eux, le plus sûr moyen de ne jamais s'ouvrir à la vérité suprême. Çankara eût bien dit de même; mais les « nihilistes » du Mahâyâna trouvent moyen de rester bien plus « religieux » pratiquement que le célèbre moniste; chez eux, toute cette philosophie radicale n'était peut-être qu'un accessoire, pour se mettre en règle, et surabondamment, avec les thèses négatives qu'une longue habitude littéraire, formée chez leurs adversaires du « Petit Véhicule », faisait attribuer au Bouddha.

*
**

En conclusion, le Bouddhisme n'a pu maintenir

aucune unité. Où est la doctrine officielle et traditionnelle invariée dont on pourrait dire : « Le bouddhisme, le *vrai* bouddhisme, est cela, et pas autre chose », comme on peut le dire du vrai christianisme, qui tranche d'une manière si éclatante, grâce au Nouveau Testament et à une tradition continue, au milieu des hérésies qui en ont altéré les données, ainsi que des faiblesses d'intelligence et de conduite de ses fidèles ? Mais, pour le bouddhisme, la question n'est qu'un nid à problèmes ; dès qu'un savant a dit blanc, un autre, doué aussi de science et d'autorité, dit noir. Comme tout ce qu'a produit l'Inde, c'est aujourd'hui, et depuis bien des siècles, un fouillis de sectes qui se combattent, et de contradictions au sein de chaque secte : beautés et ridicules, philosophie profonde et puériles ignorances ; psychologie d'une subtilité aiguë à côté des naïvetés les plus grosses ; vertus très estimables chez certains, et, dans les couches inférieures ou chez les moines eux-mêmes, immoralités, superstitions, horreurs parfois, mélange d'athéisme, de polythéisme, de panthéisme morne et glacial et de dévotion touchante ; d'idéalisme exalté et de paganisme pur.

Après une phase indienne très brillante, et des péripéties qui se sont prolongées jusque vers le XII^e siècle, le bouddhisme a fini par être expulsé de sa patrie d'origine, hormis Ceylan et le Népal. Cela se comprend. Édité en forme de « Petit Véhicule »,

il répugnait trop à ce qu'il y a de plus religieux dans l'esprit de l'Inde pour y demeurer vivace; et, sous celle du « Grand Véhicule », il avait trop emprunté à l'hindouisme, fait de trop étranges combinaisons entre doctrines dignes des plus abstraits védantins et dévotion des Bhagavata, pour que celles-ci, plus nationales et soutenues par la caste toute-puissante des brahmanes, n'arrivent pas à le réabsorber. Mais déjà il s'était largement répandu en deux directions différentes.

*
**

Au sud de l'Asie, dans l'île de Ceylan, la Birmanie, le Siam et le Cambodge, — et rien que sporadiquement ailleurs, comme exercice intellectuel de noviciat, en quelques sectes du Nord, — le bouddhisme a subsisté en cette forme de Hīnayāna qu'on veut croire d'ordinaire, à cause de sa relative sobriété, plus proche de sa tonalité primitive. Dans les pays nommés, les moines professent un certain culte du Bouddha, ou au moins de ses reliques, qu'ils croient conserver en de beaux sanctuaires, comme à Ceylan; par ailleurs ils ne s'occupent ni de Dieu ni de l'Infini, et poursuivent leurs quiètes pratiques de « concentration » solitaire, grassement entretenus d'ailleurs, en leurs monastères confortables, par la piété des adeptes laïques, qui, eux, pratiquent toujours à part cela de vieilles religions

locales et païennes, sans que les bonzes y mettent aucun obstacle. Il faudrait distinguer pourtant, à leur avantage, le Siam et la Birmanie, où l'on dit que les moines, demeurés relativement assez fidèles à l'idéal premier, ne sont pas tous dépourvus de préoccupations intellectuelles et théologiques; les jeunes gens des meilleures familles sont astreints à faire un noviciat chez eux, et portent quelque temps la robe jaune. Mais, dans l'ensemble, ce n'est pas pour rien que le nom de « bonze » est devenu synonyme de pieuse et béate fainéantise. Le Bouddha, à la différence des fondateurs d'ordres catholiques, n'avait pas mis le travail dans sa règle, puisque le travail entretient le désir, développe la personnalité et l'attachement funeste à l'existence individuelle; mais il se donnait au moins du mouvement pour répandre la connaissance de sa Loi, et se procurer des disciples : il prêchait, et sans doute beaucoup mieux qu'on ne le croirait à lire les collections canoniques du Hînayâna. Les bonzes contemporains, presque partout, ont assez négligé cette partie de leur mission, et ils ne recommandent guère en pratique à leurs ouailles que de multiplier les mérites en entretenant leur couvent; ils laissent subsister autour d'eux le paganisme le plus grossier, dont ils savent même au besoin se faire une source de revenus; nulle part, même en Birmanie, ils ne se donnent grand'peine pour lutter contre des superstitions qu'ils partagent eux-mêmes, plongés

qu'ils sont trop souvent dans la plus crasse ignorance.

Mais c'est le Mahâyâna, si différent du bouddhisme singhalais ou cambodgien, qui couvre aujourd'hui d'immenses pays au nord de l'Himalaya (sans oublier le Népal), depuis le Tibet jusqu'au Japon. Là encore, malgré le rattachement commun au nom de Çakya-Mouni et certaine unité générique de tendances doctrinales, il n'a rien d'une société religieuse que l'on puisse comparer pour le nombre, pour l'homogénéité de doctrine, d'esprit et de gouvernement, avec notre Église catholique. C'est un foisonnement de sectes et de chapelles, interprétant chacune à sa guise l'enseignement du Bouddha et des livres sacrés, ayant même leurs livres et leurs canons particuliers. Parmi elles se détache sur certains points quelque organisation ecclésiastique hiérarchisée, mais nationale ou locale toujours, qui ne peut nullement prétendre à l'universalité mahayanique.

La plus fameuse est « l'Église jaune », ou réformée, des lamas du Tibet, qu'on a rapprochée souvent du catholicisme romain, à cause de sa stricte hiérarchie apparente, et de certains rites qu'elle a dû emprunter, plus ou moins directement, aux chrétiens pendant le Moyen Age. Son chef, le Da-laïlama, est un dieu, ou plutôt un bodhisattva, continuellement réincarné à la mort de chaque titulaire; il fait le centre d'une théocratie qui tient

en servitude le Tibet et le Mongolie, et qui a pénétré en certains points de la Sibérie et de la Chine.

A travers ce dernier pays, et la Corée, le Japon, l'Annam, nous rencontrons beaucoup d'autres églises ou sectes moins fameuses et moins centralisées, parmi lesquelles c'est toujours le Mahâyâna qui domine, mais non exclusivement. Qu'ont-elles de commun, pour la plupart, sous leurs terminologies diverses?

D'abord cette conception, plus hindoue et védantique qu'autre chose, de l'Être unique et absolu, notion qui flotte entre celle de Loi et celle de Personne, le Dharmakâya, l'Adi-Bouddha ou Bouddha primitif, etc., puis le Nirvâna; puis l'armée des Bouddhas et Bodhisattvas célestes, qui sont des dieux pour le populaire. Mais, sur la façon idoine de recourir à eux, innombrables sont les divergences. Ainsi il existe, fort répandu au Japon, une sorte de protestantisme bouddhique, une doctrine du salut par « la foi sans les œuvres »; il suffit là, pour être sauvé, de prononcer souvent, avec confiance, le nom du Bouddha Amida, que nous allons retrouver bientôt. Ailleurs, au contraire, ce sont les « œuvres » plus ou moins magiques, la rotation des « moulins à prières », les formules contenant la syllabe AUM (comme dans le Yoga hindou), qui ont toute l'importance.

Un autre trait commun, — et sans exception, —

c'est que toutes ces religions appelées « bouddhiques » se sont formées par des compromis avec des paganismes locaux plus anciens qu'elles sur leur territoire; elles en ont adopté en tout ou en partie le panthéon, sous forme de Bouddhas nouveaux, ou de manifestations nouvelles des déités bouddhiques de l'Inde. Aussi l'élément bouddhique s'est-il mélangé au taoïsme en Chine, au démonisme « Bon » du Tibet, au Shinto japonais; il s'arrange même avec Confucius. On ne comprend guère comment, si ce n'est pour des raisons de rivalité politique, une religion si accueillante a pu subir des persécutions sanguinaires dans la Chine d'autrefois. Si elle a cependant gagné Chinois et autres par millions, c'est qu'elle « bouddhifiait » toutes leurs idées anciennes et leurs habitudes invétérées, en les juxtaposant tant bien que mal à ses souples dogmes; tout à l'inverse du christianisme, qui a supprimé les cultes païens par son intransigeance doctrinale et le sang de ses martyrs. Malgré tant d'accommodements, le Bouddhisme est tombé en Chine dans la décadence et le mépris; les bonzeries, en général, ne peuvent plus guère soutenir leur recrutement qu'en achetant ou se faisant donner des petits garçons de familles pauvres, — qui auraient volontiers, d'habitude, choisi une autre vocation que le célibat sous la robe jaune. Ce n'est plus qu'au Japon, en certaines sectes, que le bouddhisme du Nord paraît avoir gardé, ou repris, une

certaine vie, — et naturellement au Tibet, où les prêtres possèdent tout.

*
* *

Voilà un aperçu du bouddhisme pris comme en avion. Si nous voulons analyser les courants sur lesquels il flotte, l'analogie avec les divers aspects de l'hindouisme deviendra plus frappante encore.

Tout d'abord le bouddhisme « contemplatif », en tant que réduit à une « thérapeutique du désir » par la méditation sur l'impermanence, a subsisté, non seulement dans le « Petit Véhicule », mais ailleurs encore, mélangé toutefois à une vague ontologie panthéiste et idéaliste, car l'agnosticisme pur des vieilles écoles était trop instable pour durer longtemps. Ce n'a pas été, dans la pratique, à son avantage. L'esprit de quiétisme, d'inertie et de vide contemplation a passé en Chine aussi, surtout au VI^e siècle, par le fait de l'Indien Bodhidharma. Ce « patriarche » mahayaniste dissident y fonda une secte qui n'était encore que trop répandue en ces dernières années. Elle s'appelle d'un joli nom, secte de « contemplation » (*Dhyâna*, en chinois *Tch'an*), ou « du cœur du Bouddha ». Ce n'est pas le cœur de Jésus ! Bodhidharma enseignait que seul le Bouddha existe, et que tout être est Bouddha ; pour s'en apercevoir et devenir ainsi parfaitement heureux, il s'agit de ne rien faire, ne penser

à rien, ne se laisser jamais distraire de son inaction, et, rejetant tout livre, tradition, enseignement, exercice, de tenir le regard de ses yeux clos tourné intérieurement vers son propre cœur. Ce quietisme parfait exagérât encore l'indifférence des Taoïstes, et il dépasse Çankara; il a connu un grand succès, et il a jusqu'à nos jours abruti un certain nombre de bonzes. Le P. Wiegner, le sinologue réputé, qui n'est pas trop sévère pour les moines bouddhistes en général, déclare pourtant que les meilleurs d'entre ceux du Tch'an vivent dans l'ahurissement, et que leur ensemble se compose d'oisifs débauchés et malfaisants. C'est là qu'on éprouve le progrès des novices en les jetant à terre à l'improviste par un coup de bâton sur le crâne ou un coup de tête dans l'estomac; s'ils ne font pas mine d'y trouver rien à redire, les supérieurs concluent qu'ils ont commencé à voir le Bouddha dans leur cœur; et tous recueillent comme oracles les premières paroles, si dénuées de sens qu'elles puissent être, que ces jeunes saints prononcent en se relevant. — La même secte s'est pourtant améliorée au Japon, où, sous le nom de Zen, elle est devenue une sorte de stoïcisme influent, et assez digne, mais peu religieux.

Une seconde forme, non moins dégénéréscente, qui est la plaie de l'église des lamas, c'est toujours le *tantrisme*, qui s'est glissé dans le Grand Véhicule parce que, en dépit de ses doctrines quintessenciées, le contact de l'hindouisme l'a fait se griser à

la coupe de Çiva. Le bouddhisme du Népal est à moitié çivaïte. Mais le tantrisme sévit particulièrement au Tibet, dans les coulisses de cette institution lamaïque qui offre aux regards une si majestueuse façade. L'Église jaune, réformée, a dû faire une place dans ses temples ou ses sacristies à sa devancière, l'« Église rouge », non réformée, laquelle s'occupe surtout à faire de la sorcellerie moyennant finance. Là fleurissent les obscénités et les diableries hideuses; là on enseigne la débauche, pour cette valable raison que « ce qui est péché pour les ignorants est valable pour celui qui sait », et que si tout est Illusion, l'Illusion-Femme est encore la meilleure (1). Logique parfaitement accessible à l'homme du commun. L'Église jaune possède à n'en pas douter une théologie très haute pour un panthéisme; elle a son Bouddha éternel, elle a ses bodhisattvas secourables à toutes les misères, sa hiérarchie d'incarnations divines (dérivées des avatârs indiens), ses moines savants et observants, ses bibliothèques précieuses et ses arts plastiques, même ses religieuses sincèrement adonnées aux œuvres de bienfaisance. Mais elle tolère l'autre observance, celle des lamas tantristes, et s'en laisse contaminer intérieurement, pour rendre service au peuple, et sous le prétexte opportuniste que, en canalisant ses superstitions, on l'empêche du moins

(1) D'après La Vallée-Poussin.

d'en inventer de pires. La statue du « prêtre-sorcier » de l'église rouge, le « sinistre » Padma-Sambhava, occupe en quelques sanctuaires la place de Çakya-Mouni; beaucoup contiennent de vraies « chambres d'horreurs » et des « chambres d'initiation » où, à l'effigie de démons, de saints, d'anciennes déités du vieux paganisme tibétain pré-bouddhique, se mêlent bouddhas et bodhisattvas, mais quelques-uns de ceux-ci représentés sous des formes affreuses, qu'ils durent prendre quand il fallait employer la manière forte pour le salut des humains. Lha-sa, la sainte capitale du Dalaï-lama, malgré ses beaux édifices et la dévotion qui s'y concentre, est appelée par les peu difficiles Chinois : « une ville de diables qui se nourrissent d'excréments »; jusque dans sa splendide cathédrale, trône non loin du Bouddha historique un grand Bodhisattva femelle dont l'image est tantôt gracieuse, tantôt celle d'une furie terrible, déesse de la mort, de la guerre, de la peste et de la famine, dont Kâli serait jalouse. Et le culte se partage entre toutes ces entités, qui devraient être bien surprises de se trouver ensemble, — si elles n'étaient pas tibétaines (1). Aussi le lamaïsme en bloc, malgré ses beaux côtés, est-il considéré par beaucoup de gens, même boud-

(1) Je prends ces renseignements principalement au récent livre d'Ellam, *The Religion of Tibet*, Londres. L'auteur, bouddhiste lui-même (d'Amérique), quoiqu'il n'ait pu voir Lha-sa, a voyagé à travers le Tibet, et reçu des lamas beaucoup de confidences.

dhistes, comme une forme de religion très dégénérée; les « moulins à prière » ne sont pas ce qu'elle a de pire.

Portons cependant les yeux sur une troisième forme du bouddhisme, qui peut le relever partiellement dans notre estime, et qui correspond à l'hindouisme encore, mais cette fois en ce qu'il possède de plus religieux.

*
* *

J'ai dit les téméraires spéculations qui aboutirent à la doctrine du « Vide » et de la « double vérité ». Cette « Vacuité » du Mahâyâna, s'il faut en croire les apologistes modernes, n'aurait jamais été à entendre comme un néant, mais, d'après le Prof. Kimura et bien d'autres, comme « le manque absolu d'aucune restriction ». Toujours est-il que ce « Vide » a pris une consistance qu'on ne peut définir exactement par aucun de nos termes philosophiques occidentaux, mais qui est bien réelle; il est devenu la loi mystérieuse de l'Être, et même, implicitement, l'Être pur, disons Dieu; au moins un dieu panthéiste, pas si impersonnel cependant qu'il devrait l'être. Fait paradoxal, répétons-le, c'est des écoles « nihilistes » qu'est sortie la religion la plus positive et mystique de l'Orient lointain, avec la divinisation du Bouddha, le culte si dévot des Bodhisattvas, la morale du dévouement universel, et la

substitution pratique du Paradis éternel au Nirvâna incompréhensible. Le bouddhisme, selon Wieger, n'aurait même trouvé son succès en Chine, pays du culte des ancêtres, que par une méprise sur son essence : les Chinois, ne possédant pas dans leur écriture idéographique de caractère qui pût bien rendre l'idée du Moi-série appelé à se fondre dans le Nirvâna, conçurent le bouddhisme comme une doctrine de l'âme subsistante, de la prière pour les morts, et, au lieu de la survivance seulement temporaire comme en leur vieille croyance, du bonheur individuel pour toute une éternité, au terme des transmigrations. Que faire à tout cela ? Les échevelés dialecticiens du « Grand Véhicule », repris par les tendances de la bhakti hindouiste, et surtout par un peu de sens commun, se sont dit que leur « vérité apparente » est de fait la seule vérité qui compte pour l'homme, s'il n'est qu'apparence lui aussi. Mettez que c'est une transmigration apparente qui jette notre corps apparent dans un enfer apparent ; le feu apparent de cet apparent lieu de torture ne sera pas moins désagréable pour lui que ne serait un feu réel pour un corps réel, et la sensation apparente d'y rôtir aura une apparence d'horreur à s'y méprendre. Les bouddhas, les bodhisattvas, les paradis, si ce sont des apparences qui doivent nous envelopper pour les milliards de siècles de la vérité apparente, ont, du moins pour tout ce temps d'erreur inévitable, autant de séduc-

tion et de bienfaisance que s'ils étaient réels. Aussi ces négateurs, par exemple Çantidéva, grand poète du VII^e siècle, et auteur de « l'Introduction à la pratique en vue de la *Bodhi* (1) » (« éveil », « illumination »), sont-ils devenus les plus chaleureux des prédicateurs et les plus enthousiastes des mystiques païens; c'est ce qui ferait croire que leur « nihilisme » avait surtout pour emploi d'annihiler les systèmes des autres.

*
* *

Mais rien ne vaut, dans cet ordre, le culte d'*Amida*, qui existe encore en Chine, et dont les deux églises, le Jodo-shu et le Jodo-shinshu (2), abritent à elles seules près de la moitié des Japonais, surtout dans les classes modestes. Nulle part la bhakti n'a su trouver d'expression plus pure et plus humaine. Cette religion vient aussi de l'Inde, où elle remonterait jusqu'au grand « nihiliste » Nâgârjuna (II^e siècle après J.-C.). Là *Amida* (*Amitâbha*) était un bouddha ancien de la mythologie mahayanique; il avait fait vœu de n'entrer dans le Nirvâna que si toutes les créatures qui invoqueraient son nom avec une foi sincère étaient assurées de voir tous leurs péchés remis, anéanti tout leur karma.

(1) *Bodhicaryâvatâra*, traduit en français deux fois, par de La Vallée-Poussin et Finot.

(2) Traduire « Secte de la Terre Pure » et « Vraie secte de la Terre Pure ».

Dorénavant il reçoit tous les pécheurs qui ont recours à sa miséricorde dans un ciel bien plus spirituel que celui de Mahomet, où ils renaissent en des fleurs de lotus, tandis que les infidèles restent en proie au samsâra.

Les rapports de cet Amida avec le Bouddha historique sont conçus diversement : tantôt il en est le prédécesseur, tantôt un « double » céleste (*Dhyâna-buddha*) créé par la contemplation de Çakya-Mouni, ou bien — et c'est généralement de la sorte qu'aujourd'hui on le présente, — un Dieu éternel et tout-puissant, presque le vrai Dieu, dont le Bouddha de l'histoire n'a été qu'un avatâr ou un envoyé; c'est justement là ce qui a exposé l'amidisme japonais aux attaques fanatiques d'une autre secte, celle de Nichiren, qui défend la prééminence absolue de Çakya-Mouni.

Amida a un « fils spirituel », le Bodhisattva *Avalokiteçvara*, (*Kouan-cheu-yin* chinois, *Kwan-non* en japonais), qu'on représente d'habitude en Extrême-Orient sous une forme féminine exprimant sa compassion toute maternelle; ce médiateur ou cette médiatrice travaille sans relâche à mener les hommes au ciel d'Amida.

Voilà donc une religion qui croit à un Dieu universel (sinon créateur), à un Sauveur toujours actif, à un Paradis qu'on gagne en principe par la foi et le repentir, pour y demeurer toujours; elle nous étonne comme une ombre ou un décalque impar-

fait de la nôtre, au milieu des ténèbres et des fausses lueurs du paganisme oriental. Citons-en quelques morceaux religieux, que j'emprunte à Wiegier (1) :

Le premier est une prière à Avalokiteçvara, datant d'entre le III^e et le V^e siècle :

Ayez en Kouan-cheu-yin toute confiance;... tigres et serpents ne pourront rien contre vous... O regard pénétrant, regard pur, regard compatissant, de Celui qui écoute les accents du monde! O sollicitude sans cesse attentive! O Lumière sans mélange d'impureté! O Soleil de sagesse!... Toi qui éclaires le monde entier, miséricorde qui illumines comme l'éclair, charité qui couvres tous les êtres comme un nuage protecteur, douce rosée et pluie bienfaisante!... O Koan-cheu-yin! Que je pense sans cesse à toi, que de ma vie je ne doute de toi!... Protège-moi dans la peine et les souffrances, dans les dangers et dans la mort... Aide-moi à remplir tous mes devoirs!...

Voici maintenant un dithyrambe sur le Paradis d'Amida (*ibid.*) :

O Amitâbha, lumière sans pareille!
O Amitâbha, splendeur infinie,
Si pure et si calme,
Si douce et si consolante,
Combien nous désirons renaître chez toi!

Toi dont le pouvoir est sans bornes,
Toi vers qui se tournent tous les êtres de tous les
Qu'il est beau, ton Royaume, [mondes,
Où la brise sème des fleurs sous les pieds des bien-
Combien nous désirons, etc. [heureux!

(1) P. Wiegier, S. J., *Hist. des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, 1922.

Qu'il est beau, ton Royaume,
Où la plus belle musique résonne,
Où les plus précieux parfums fument,
Où tous les êtres sont saints!
Combien, etc.,

Follement, durant des existences sans nombre,
Nous avons renouvelé le karman qui nous liait à la
Oh! garde-nous désormais, douce Lumière! [terre.
Que nous ne perdions plus la sagesse du cœur.
Etc...

Ne dirait-on pas un poème fait sur une fresque de l'Angelico?

Ce bouddhisme-là nous entraîne loin du tantrisme, du « cœur du Bouddha », ou du bouddhisme conventionnel, agnostique, raidi de suffisance orgueilleuse, qu'on veut proposer chez nous comme religion à quelques-uns qui n'ont pas d'esprit religieux. C'est comme une aspiration ardente et confuse vers le Christ ignoré, et la déesse Kwannon a quelques traits de la Mère de miséricorde. Beaucoup d'amidistes paraîtraient, au savant missionnaire qui nous a traduit ces belles hymnes, être des chrétiens sans le savoir.

Mais il y a toujours la métempsychose, bon nombre de superstitions, certaines erreurs morales comme la licéité du suicide pour jouir plus vite du Paradis. Les personnalités du Sauveur, du Médiateur, de la Mère, ne sont que des produits de mythologie, et le vœu d'Amida n'a pas grand rapport avec la croix du Calvaire. Le salut y est trop

mécanique, la foi-confiance y dispense trop facilement des œuvres et du travail sanctifiant, et les formules d'invocation exagèrent l'efficacité de l'« *opus operatum* » jusqu'à une toute-puissance magique, sans vraie conversion du cœur. C'est bien la meilleure qu'on ait vue des religions populaires païennes, — le parsisme peut-être excepté. Pourtant son caractère mythique et ses pratiques matérielles la font tenir en mépris par la plupart des Japonais cultivés.

En Chine, elle se meurt, comme du reste toutes les autres sectes bouddhiques, stérilisées par la routine et l'affreux mélange avec toutes les superstitions indigènes ou empruntées.

*
* *

On a bien pu douter qu'il y ait un Chinois sur mille, bonzes compris, qui sût exposer approximativement les caractéristiques doctrinales ou morales de la secte bouddhique à laquelle il est censé appartenir. Tout se ramène à l'indifférence religieuse mêlée au culte formaliste des ancêtres, à la peur des esprits, et, au mieux, à un vague déisme naturel étouffé d'ailleurs sous un amas de superstitions.

Pour l'Asie du Sud, nous avons vu où le bouddhisme en est. Également pour le Tibet ou le Mongolie. Tout comme l'hindouisme, ce majestueux

bouddhisme du Nord, lui aussi, sous ses revêtements hindous, tibétains et autres, n'a rien d'une église une, infaillible et civilisatrice. Autrefois il a adouci les barbares des steppes; mais aujourd'hui, sauf peut-être au Japon dans quelque mesure, il semble avoir perdu tout élan vital, il croupit de lamentable manière. Le meilleur s'y rencontre à côté de l'exécration, mais tout y possède des droits égaux. Chacun en prend ce qu'il veut, et recourt aussi bien, suivant les circonstances, à des cultes étrangers. Les Chinois disent, à propos du taoïsme, de la religion de Confucius, et de celle du Bouddha : « Les trois religions n'en font qu'une »; parfois, dans les temples, les images des trois cultes sont voisines. Un Japonais, — à part les plus zélés dans le Jodo-shinshu, — est tour à tour shintoïste ou fidèle du Bouddha; il change de temple et de religion suivant le genre de faveur qu'il réclame des êtres invisibles, comme il passe d'une pharmacie à l'autre pour les spécialités.

En haut, c'est la libre-pensée teintée de ritualisme, au-dessous le grouillement du polydémonisme, et de toutes les superstitions païennes. Le seul principe d'unité est le nom et le souvenir défiguré du Bouddha, le grand homme qui a lancé tout ce mouvement, sans prévoir, assurément, la tournure qu'il prendrait. Si, par exemple dans l'Amidisme, le bouddhisme a paru s'élever à une religion spirituelle, assez juste en ses grandes lignes, le dogme

y manque totalement de base historique, et l'espérance est très incertaine et précaire; car un théologien mahâyâniste rigoureux, adorât-il Amida et Kwannon, placera toujours le troublant Nirvâna au-delà du Paradis de la Terre pure, qui ainsi redeviendra, comme dans l'hindouisme en général, un séjour seulement temporaire; et la Vacuité, au-dessus de Dieu, qui ne sera plus que la forme suprême de l'Illusion, cachant le Brahman non-qualifié et le Vide; oui, le Vide trop littéralement. Enfin la sanctification y est vraiment d'une commodité excessive, et le salut trop aisé pour que sa recherche contribue beaucoup à maintenir la morale.

Ce chaos, où nulle idée de religion juste et saine ne réussit à s'affirmer sans être aussitôt en risque de se dissoudre dans une métaphysique moniste, et nihiliste presque, ne vaut pas, à tout prendre, le déisme de Râmânuja. L'étude nous en fait palper les conséquences pratiques les plus instructives (pour tout observateur qui ne se voile pas les yeux), de la philosophie et de la mystique qui a voulu supprimer le monde au profit de Dieu. Cherchez la cause de cette stérilité qui frappe tout le développement religieux de l'Orient; au bout de l'enquête, vous trouverez toujours la rêverie d'identité et le quiétisme des Upanishads. Çakya-Mouni, trop agnostique, ou trop timide comme penseur, n'a pas su enrayer cette marche à la Mort.

CHAPITRE V

Le travail indigène de modernisation

Toutes les formes religieuses que nous avons décrites et appréciées sont anciennes, elles datent au plus tard du Moyen Age. Est-ce que les nations orientales qui fermentent aujourd'hui comme on le voit, dans l'ordre politique et économique, et qui prétendent s'affranchir de l'Occident en lui dérobant ses propres forces, pourraient ne pas reconnaître, dans leur élite, qu'elles ont aussi quelque chose à gagner près de nous sur le terrain religieux, ou bien demeurent-elles à l'égard du christianisme dans une ignorance superbe, — à moins encore de prétendre nous dominer par leurs religions? Diverses attitudes sont possibles, qui sont aussi prises en fait.

Dans quelle mesure elles se combinent avec des visées politiques, ce n'est point le lieu de l'examiner ici. D'autres l'ont exposé, avec plus d'appréhensions peut-être que nous ne serions portés à en concevoir pour le moment. En réalité, dangers

et menaces sont réciproques, sur le terrain des ambitions matérielles, surtout depuis le mouvement de révolte qui prend aux Indes. Mais jusqu'ici, et pour longtemps encore, je crois, c'est le poids de l'utilitarisme européen et américain qui presse l'Orient et qui y retarde et stérilise pour une part les bienfaits incontestables que les éléments chrétiens de notre civilisation lui apportent. La situation sera-t-elle un jour retournée? Alors ce sera bien notre faute.

Pour nous en tenir à notre sujet, notons qu'il était bien impossible, de par toutes les lois de l'histoire, que le voisinage des conquérants musulmans de l'Inde, les contacts multipliés de ce pays et des autres de l'Orient avec la culture européenne et les missions du christianisme, sans aller jusqu'à remuer le fond des masses, ne fissent pas naître cependant quelque tactique de défense ou d'accommodement. Depuis longtemps il s'est rencontré des réformateurs qui ont voulu ouvrir le brahmanisme à l'influence rajeunissante de religions plus logiques et plus pures. Au XVI^e siècle, le fondateur de la religion des Sikhs s'émancipa des brahmanes pour établir un syncrétisme indo-musulman. Le fameux empereur Akbar, mahométan lui-même de naissance, fit une tentative similaire, et de visées plus larges, en faisant appel au christianisme aussi; sans doute elle n'eut pas de lendemain, mais elle avait bien eu ses partisans chez les Hindous. Enfin de nombreux

modernes sentent bien la supériorité du monothéisme déclaré, et, les plus récents au moins, de l'Évangile.

D'aucuns, cependant, ne cherchent pas la conciliation dans cette voie des croyances positives. Mais, sachant qu'il y a des bouddhistes dans les pays rationalistes d'Europe et d'Amérique, ils essaieront de mettre en valeur, pour s'imposer en modèles, ce qu'il y a dans leurs religions de plus dégagé de tout mythe, ou de tout contenu supra-humain. Cela leur est très facile, car le scientisme et l'incrédulité d'Europe n'ont déjà que trop agi là-bas sur les gens cultivés, dont la plupart, sans avoir pu renoncer à toute superstition, ne partagent plus que pour la forme les dogmes des simples fidèles ou des bonzes quelconques. Nous pouvons lire, pour nous édifier, le recueil des sermons prononcés par le Très Révérend Soyen Shaku, abbé d'un grand monastère (zéniste, s'il m'en souvient bien) du Japon, et publiés à la suite d'une tournée de propagande qu'il fit, voilà vingt-cinq ans (1905-1906), aux États-Unis. Ce haut dignitaire de son église ne professe qu'un monisme spiritualiste auquel il ne voit rien à changer, que des mots à traduire, pour nous le faire admettre. En des temples voisins du sien, dans le sien même peut-être, il ne manque pas de fidèles simples qui viennent multiplier leurs prières mécaniques pour renaître dans les lotus du Paradis; mais Sa Révérence prêche catégoriquement aux Améri-

cains qu'il n'y a ni « moi » ni sanctions d'un Autre monde, il insiste avec toute sa force sur la négation de l'immortalité de l'âme; et ces idées sont exposées à l'occasion d'une cérémonie funéraire pour les soldats tombés dans la guerre russo-japonaise! Il n'est pour l'orateur d'autre survivance que celle de nos actions nobles, qui passent en héritage spirituel aux générations d'après nous. Et tout homme qui a une religion épurée, scientifique, spiritualiste, doit savoir se contenter de cette vaporeuse espérance,

Maigre immortalité, noire et dorée,

comme dirait Paul Valéry. Le Nirvâna est seulement la conviction intuitive et apaisante que tout est Un, que tout est esprit, et que nos actes bons servent à l'ensemble. Ainsi les intellectuels de la secte Zen, influente au Japon dans les milieux distingués, ne croient qu'au courant universel de la vie collective, des états d'âme qui se conditionnent mutuellement à travers les successives individualités. Leur Bouddha est bien présent partout, comme dans l'ancien Dhyâna (1), mais il n'est plus qu'une idée, et le bouddhisme, chez eux et bien d'autres, une sorte de société éthique, qui possède un sentiment assez vif de l'universelle solidarité, et l'exprime en quelques gestes rituels. C'est froid

(1) Voir ci-dessus, p. 152 s.

comme mystique, et, en fait de bagage dogmatique, plutôt léger. Rien n'empêcherait ceux de nos libres-penseurs d'Europe qui mettent en avant l'altruisme de se déclarer tous bouddhistes de cette manière-là.

*
* *

Prenons dans l'Hindoustan des exemples de mouvements modernes qui soient un peu plus spécifiquement religieux. Il existe là des systèmes nouveaux que l'on pourrait appeler, les uns « conservateurs », et d'autres, « modernistes », bien que les analogies avec nos idées d'Europe soient toujours un peu trompeuses. Eux ils se croient tous également traditionnels, et ils nous arrangent l'histoire, qui n'a guère, comme on sait, d'importance à leurs yeux, d'après une exégèse qui justifie toujours leur point de vue. Les premiers additionnent tout ce qu'ils ont pu découvrir, — opération éminemment indienne, — les autres s'efforcent d'épurer, au moins par leurs prétermissions.

Donc, en premier lieu, quelques érudits du brahmanisme, fidèles à ce trait national qui est de tout admettre chez autrui avec une largeur d'esprit merveilleuse, ont voulu constituer, sous le signe des Védas, le plus parfait des syncrétismes connus. Ils ont des disciples en Europe, et qui sait s'ils n'obéissent pas de leur côté, jusqu'à un certain point, à des suggestions occidentales? Le fétichisme

des sauvages de la jungle, toutes les sectes les plus frustes de l'Hindoustan, puis le Zoroastre des Parsis, Mahomet, le Christ, l'Imitation et saint Jean de la Croix, le bouddhisme sous toutes ses formes, les cultes « sectaires », les darçanas divers dont ils dissimulent les luttes acharnées, tout cela est reçu par eux à titre de « révélations » plus ou moins profondes de l'unique vérité, proportionnées aux degrés de spiritualité et d'intelligence où le samsâra a porté peuples et individus; au sommet de cette évolution, on doit aboutir au monisme de Çankara, donné comme étant la dernière perfection du « Dharma des Hindous », et contenant tout le bien des autres systèmes; il est proclamé parfaitement conciliable avec la science moderne d'une part; et, d'autre part, les prophètes des nations étrangères, parmi eux Jésus-Christ, ont été des védantistes sans le savoir.

Rien de plus commode pour se donner l'air moderne et civilisé, tout en s'épargnant les fatigues de la discussion, du progrès et de l'apostolat. Ils justifient le système des castes par leur inévitable métempsychose, ils admirent l'ancienne crémation des veuves (si encore elles l'avaient toutes voulue de bon cœur!) comme une magnifique performance de bhakti.

Il convient de noter du reste qu'ils n'ont pas inventé leur principe; il est très ancien; dans le bouddhisme chinois, par exemple, l'école Tien-t'ai

(nommée Tendaï au Japon où elle fleurit toujours) prêchait dès le IX^e siècle un syncrétisme aussi tranquillisant. — Au fond, ce sont des dilettantes nationalistes avec lesquels il serait bien vain de discuter. Leur optimisme est inébranlable; ils estiment, — comme Radhakrishnan, qui n'est pourtant pas l'un d'eux, — que l'hindouisme, « après un long hiver de plusieurs siècles », « rentre dans une période créatrice », et, avec le progrès de la civilisation et la disparition des préjugés nationaux, finira par conquérir le monde; l'Inde, si elle s'est arrêtée sur les chemins du progrès matériel, y a gagné de n'être pas entraînée par lui dans de fausses voies, comme les nations occidentales tombées dans l'irréligion et l'utilitarisme. Ils ne s'appliquent d'ailleurs pas à eux-mêmes ce qu'ils objectent volontiers aux chrétiens, qu'un peuple particulier, ou une race soi-disant élue, n'a jamais pu être seule dépositaire de l'unique religion parfaite.

*
* *

Ceux que j'appellerai maintenant les « modernistes » ne pensent peut-être pas, dans leur intime conscience, d'autre manière; mais, tout en cherchant à demeurer fidèles aux principes essentiels de leur culture, ils ne refusent pas d'y trouver quelque matière à critique; et, en estompant ou en oubliant ce qu'elle contient d'inadmissible pour des

Occidentaux, ils veulent la présenter sous un aspect épuré, tel que toutes les races puissent y communier ou l'admirer du moins sans faire violence à leur propre caractère. Nous rencontrons ici les noms de contemporains très célèbres, comme ce Gandhi qui travaille avec un courage si tenace à l'émancipation de sa patrie, et l'illustre écrivain Rabindranath Tagore.

Gandhi a passé hors de l'Hindoustan trente-trois années de sa vie; dans sa jeunesse il hésita, paraît-il, entre l'hindouisme et le christianisme protestant, et il s'est nourri de la Bible, de Ruskin et de Tolstoï. On s'en aperçoit bien; quoiqu'il se déclare fièrement « Hindou Sanatani (1) », ce n'est pas lui qui croirait à l'infailibilité de Çankara. Il a continué à estimer l'Évangile; mais le christianisme qu'il a cru voir (à travers celui, du reste, des pays protestants, et rien d'autre) lui paraît trop frelaté pour convenir à sa patrie : « Je considère, dit-il, le christianisme occidental tel qu'on le pratique comme une négation du christianisme du Christ... Si les chrétiens indiens s'en tenaient au sermon sur la Montagne,... ils verraient qu'aucune religion n'est fausse et que, si tous vivaient selon leurs lumières et dans la crainte de Dieu, ils n'auraient pas besoin de s'inquiéter d'institutions, de formes de

(1) C'est-à-dire : adepte de la « Religion éternelle », qui est celle des Hindous.

culte, ni de ministres (1). » Nos modernistes actuels ne pensent guère autrement. Pour ce qui est de Gandhi lui-même, il faut sans doute le considérer comme un monothéiste, sous ses déclarations qui restent un peu vagues, car son métier n'est pas la métaphysique ni la théologie; seulement il admet de façon expresse l'« idolâtrie », symbolique ou mitigée; il tient ferme à la transmigration, et défend même le régime des castes qui en est selon lui la conséquence nécessaire, tout en cherchant à humaniser ce régime, et réprouvant fortement le traitement odieux infligé aux « intouchables », Parias ou Panchamas. S'il maintient aussi le « culte de la vache », ce semble être comme une forme de l'« ahimsâ » qui interdit de tuer ou de molester aucun être faible, aucun être vivant; il ne prétend pas imposer cette ahimsâ dans sa rigueur aux musulmans et aux chrétiens. Bref, ce mahatma si intransigeant en politique est assez libéral et moderniste en religion; des puristes, même en Occident, peuvent lui reprocher d'être quelque peu « européanisé ».

Encore davantage, peut-être, à Rabindranath Tagore, qui prétend bien pourtant rester le disciple fidèle des Upanishads. Ce poète et prophète, ne l'oublions pas, est fils du distingué Dabendra-

(1) Toutes ces déclarations, il les fait dans la collection d'articles de « La Jeune Inde » traduite par Romain Rolland.

nath Tagore, et celui-ci fut le disciple principal du réformateur Ram Mohan Raï qui, dans la première moitié du dernier siècle, fondait la secte Brâhma-Samâj, pour régénérer l'hindouisme par une interprétation évangélique et l'introduction du culte de Jésus. Son fils Rabindranath est loin de vouloir pactiser avec le christianisme doctrinal. Il a écrit ceci (1) : « Quoique le monde occidental ait reconnu pour maître celui qui hardiment proclama son unité avec le Père,... (il) ne s'est jamais précisément réconcilié avec l'idée de notre unité avec l'Être infini. Il condamne à la manière d'un blasphème toute prétention de l'homme au devenir divin. Et cette condamnation n'était certainement pas l'idée que prêchait le Christ, non plus, peut-être, que l'idée des mystiques chrétiens. » On le voit, il ne démord pas de la confusion védantique d'« union » avec « unité » entitative, et ne comprend rien au privilège unique, chez notre frère Jésus, de l'union hypostatique. Rien d'étonnant toutefois si le milieu de sa jeunesse a conféré souvent à sa poésie — je dis souvent, pas toujours — tant de résonances d'optimisme chrétien.

Un Hindou disait de lui : « Tagore est le premier de nos saints qui ne se soit pas refusé à la vie;... et c'est pour cela que nous l'aimons. » C'est aussi pourquoi les orthodoxes purs, même chez nous, le dépré-

(1) Dans son ouvrage *Sadhana*. — Voir la Préface d'A. Gide à la *Gitanjali*.

cient un peu. Goûtons cependant la transparence et la profonde suavité de quelques vers religieux tirés de son « Offrande lyrique » (*Gitanjali*), fort joliment traduite en français par André Gide :

Que tous les accents de la joie se mêlent dans mon
chant suprême!

La joie qui fait la terre s'épancher dans l'intempé-
rante profusion de l'herbe!

La joie qui sur le large monde fait danser mort et vie
jumelles,

La joie qui précipite la tempête, et alors un rire éveille
et secoue toute vie!

Si l'on sent bien là encore un peu de la danse de
Çiva, savourons ces autres vers :

Je le sais, ce n'est rien là que ton amour, ô aimé de
mon cœur, cette lumière d'or qui danse sur les
feuilles, ces indolents nuages qui voguent par le
ciel, et cette brise passagère qui laisse sa fraîcheur
à mon front.

Mes yeux se sont lavés dans la lumière matinale; et
c'est là ton message à mon cœur.

Plus trace ici de pesssimisme ni de diabolisme;
et si l'Inde, à de pareils accents, se sentait réveillée
comme d'un cauchemar, ce serait pour elle de bon
augure. Notre poète chante encore :

Délivrance n'est pas pour moi dans le renoncement
[celui du yogi ou du fakir]; je sens l'étreinte de la
liberté dans un million de liens de délices.

Une telle parole, malgré ses dangers, est suscep-

tible d'une interprétation chrétienne, à condition qu'une saine et fixe morale écarte les délices qu'il ne faut pas rechercher. Cet enthousiasme sans tantisme pour la nature qui change et s'écoule, est-ce bien dans la tradition religieuse indienne? Mais voici qui y rentre entièrement. Tagore dit à son Dieu :

Tu t'es chargé par amour des chaînes de la création...
[Ces « chaînes » lient réellement son Dieu, il ne s'agit pas chez lui d'une nature humaine individuelle et d'une croix rédemptrice qui nous arrache au péché et à la mort.]

O Seigneur, maître de tous les cieux, si je n'existais pas, où serait ton amour?

Par ma vie prend forme incessamment ton vouloir...
Et c'est pourquoi, Roi des rois, tu t'es revêtu de beauté afin de captiver mon cœur...

Tu te donnes à moi par amour, et c'est alors *qu'en moi tu prends conscience de ta suavité parfaite.*

.

Tu poses *une barrière à même ton propre être*, et, en myriades d'accords, *disjoint de toi, tu réponds à ton propre appel.*

C'est ainsi qu'en moi *ta départition* a pris corps.

Tu es le ciel, et tu es le nid aussi bien...

Mais là, là où s'éploie le ciel infini, afin que l'âme s'y essore, là règne intacte et blanche la splendeur.

Il n'est plus là ni jours ni nuits, ni formes ni couleurs, et ni paroles, ni paroles!

Splendide! mais il joue, ce Dieu, avec lui-même et avec nous. C'est un esthète, ou un fabricant qui halète tant que son ouvrage n'est pas mis au point.

Nous voyons trop, quoiqu'il déborde infiniment le monde phénoménal, — à peu près comme le Zeus de l'occidental Eschyle :

Zeús ἐστιν αἰθήρ, Zeús δὲ γῆ, Zeús δ' οὐρανός,
Zeús τοι τὰ πάντα χ' ὅτι τῶν δ' ὑπέρτερον (1).

— nous voyons trop qu'il a pourtant besoin de ce monde, et des âmes comme de ses flûtes, image chère aussi à notre écrivain. Ce Dieu chante et musicien, un peu jongleur, nous paraît loin de l'Absolu; nous, chrétiens, ne saurions l'adorer, il n'est pas assez parfait pour nous. Nous ne le prions pas : a-t-il beaucoup souci de détruire nos péchés et nos misères, où il demeure suspect de se complaire comme dans le reste? L'idée du « Règne de Dieu » est bien absente de l'Inde.

*
* *

Ces deux penseurs un peu cosmopolites qui nous ont occupés sont loin d'être les seuls dans leurs idées. Les chrétiens de l'Inde ne comptent encore que pour cinq millions, en grande majorité catholiques, et leur influence sur l'opinion générale de leur peuple n'est pas jusqu'ici très prononcée. Les Hindous christianisants, répartis en un certain nombre de sectes nées depuis cent ans, ne dépasseraient

(1) Zeus est l'éther, Zeus la terre, Zeus le ciel,
Zeus est le tout, et ce qui est au-dessus du tout.

guère un chiffre relativement faible (quelque centaines de mille?). Seulement on nous dit qu'ils représentent bien l'élite de l'Inde, les hommes qui agissent le plus sur leurs compatriotes.

Il s'en faut cependant qu'ils soient près d'arracher leur pays au paganisme grossier, et de faire disparaître les « symbolismes » trop compromettants. Jamais ils n'y arriveront tout seuls. Ils aimeraient s'annexer le Christ, et l'un d'eux, Keshub Chandra Sen, réformateur du Brâhma-Samâj, disait éloquemment voilà déjà un demi-siècle : « Un pouvoir supérieur a touché et conquis nos cœurs. Ce pouvoir, c'est le Christ. L'Inde, sublime diadème, ne peut appartenir qu'à un roi, à un seul : Jésus, Jésus, Jésus! (1) » Mais, pour lui comme pour les autres, ce devait être un Jésus dont il fût permis d'oublier autant que possible qu'il a enté son message sur la religion révélée et très précise d'une race qui n'était pas indienne, et qu'il a choisi l'Occident comme berceau de sa doctrine. Il ne devrait plus être le Messie des Israélites, un Fils de Dieu unique et transcendant, et le fondateur d'une religion se donnant comme la seule vraie, celle d'*un seul* troupeau sous *un seul* pasteur. L'empereur païen Alexandre Sévère associait le culte du Christ à celui de personnages mythiques comme Orphée, et de charlatans comme Apollonius de Tyane; de même les novateurs de

(1) Cité par Grousset, *op. laud.*

l'Inde admettraient bien un Christ qui entrerait dans les cadres des Upanishads, un prophète grand parmi les prophètes d'Occident, digne d'être posé en émule ou égal du Bouddha ou des plus saints avatars de Vishnou; mais alors ce ne serait plus qu'un Christ de rêve, une chimère inefficace.

Le poids de la tradition, ainsi que la suffisance nationale, retiennent ces sages à mi-chemin de la vérité qui sauve individus et races. Nous devons constater néanmoins que l'attrait du Christ, une sorte de jalousie de l'Évangile, se fait sentir à tout ce qu'il y a de plus cultivé, de plus noble et de plus religieux dans ces vieilles races de l'Asie. En Chine, le christianisme authentique fait à cause de cela des progrès encourageants; ailleurs ils sont moins marqués, mais au Japon aussi on constate un mouvement grandissant d'intérêt, sous l'impulsion d'hommes tels que le sympathique Professeur Anesaki; amidistes et zénistes même organisent des missions, et cherchent à rivaliser avec le christianisme, sinon à l'imiter; cela compense un peu l'obstination des hommes politiques à imposer, pour des raisons de patriotisme, les enfantillages du Shinto et sa mythologie ridicule dans les écoles officielles ou au régiment. Mais ce n'est pas un Christ dépouillé de sa transcendance et de sa force divine, un Christ védantin ou moderniste, qui vaincra jamais ni la grossière ignorance des masses, ni l'indifférence altière d'une forte partie des classes

dirigeantes, qui n'entendent prendre à l'Occident que sa culture matérielle avec la volonté de puissance qui lui échappe peu à peu, et s'adonnent, dans leur inexpérience de néophytes, à ce culte superstitieux de la « science » qu'on voit s'éliminer graduellement de chez nous.

Quant aux esprits à la fois cultivés et religieux, nombreux encore heureusement, ils ne connaissent guère jusqu'ici le christianisme tel qu'il doit être, avec son vrai dogme et sa vraie morale; la variété des missions, catholiques ici, là protestantes de toute secte, leur fournit un prétexte tout trouvé pour se persuader que le christianisme n'est pas une religion beaucoup plus fixe que les leurs. S'ils connaissaient d'ailleurs la vraie doctrine, et savaient la distinguer de ses déformations, beaucoup en auraient crainte; car leur esprit et leur cœur répugnent à une trop solide discipline, l'hindouisme les ayant habitués à penser chacun comme ils veulent, au hasard. Ils cherchent seulement à raviver leurs vieux cultes, qu'ils ne sauraient plus prendre à la lettre, en y infusant quelques-unes des forces prises à un rival dangereux et secrètement admiré, quoique superficiellement connu; parmi ces forces, ils n'ont pas l'art de distinguer celles qui mettent en mouvement les autres. Aussi leurs essais de fusion du panthéisme héréditaire avec quelques éléments chrétiens n'arriveront-ils, selon toute probabilité, qu'à dissoudre encore un peu plus leurs reli-

gions nationales, — tout en répandant peut-être, s'il plaît à la divine Miséricorde, le désir d'une révélation plus vraie et plus solide, qui sache résister à la critique dissolvante. C'est du moins de la sorte que le syncrétisme de l'Empire romain a pu faire désirer le christianisme à quelques-uns, tout en le persécutant, le plagiant et le dénaturant en sectes mixtes.

*
* *

Car ce n'est pas rien, certes, le fait que le brahmanisme, si muré dans ses traditions, tressaille ça et là au nom de Jésus. Ce n'est pas seulement sur la religion d'Amida, cette branche japonaise du bouddhisme la plus florissante et la moins incapable, semble-t-il, de progrès, que la religion chrétienne exerce une séduction obscure et persistante.

D'ailleurs, dans l'Inde et l'Extrême-Orient, c'est là une très vieille histoire. Peut-être approchons-nous de la crise où il leur faudra bien se décider, mais voilà déjà des siècles que de vagues influences de l'Occident et de l'Évangile agissent sur eux, longtemps avant qu'il fût question de l'essai d'Akbar, du Brâhma-Samâj, et des autres tentatives avouées de syncrétisme. L'Amidisme, au nord de l'Himalaya, d'après l'avis d'orientalistes autorisés, subissait des influences chrétiennes venues, plus ou moins combinées avec celles de la religion des

Perses, par les chemins de l'Asie centrale. Le taoïsme chinois, si éloigné pourtant du spiritualisme chrétien, a bien reçu lui-même tour à tour, après quelques idées de l'hermétisme égypto-grec et du gnosticisme de Basilide, quelques autres de l'hérésie nestorienne au IX^e siècle, jusqu'à admettre le nom du Christ et une copie défigurée de la Sainte Trinité. Le fondateur estimable de l'« église jaune » tibétaine, Tsong-kha-pa, avait appris quelque chose des missions chrétiennes. Il est moins surprenant qu'on puisse dire la même chose à propos de l'élément le plus humain et le plus sympathique des religions d'origine hindoue, de la bhakti, cette dévotion qui fait l'âme du vishnouisme, mais qui était d'abord assez étrangère aux Védas et aux Upanishads. Elle a sa première source littéraire connue dans le Bhagavad-Gîtâ, antérieure à notre ère, et qui doit plonger ses racines dans quelque religion théiste; mais la bhakti ne connut une ample éclosion qu'aux temps où des influx occidentaux et chrétiens, plus ou moins altérés d'ailleurs, ont atteint la Péninsule par voie de terre ou de mer. Le krishnaïsme, en se développant, s'est plus ou moins modelé, croit-on, sur le culte de Jésus; or c'est le plus célèbre culte de l'Inde, le plus répandu, le plus persistant, remontant à la Bhagavad-Gîtâ et plus haut encore. Bien plus, l'Indien Bhandarkar, savant très estimé, croit que la ferveur religieuse du grand Râmânuja s'explique au mieux par l'infiltra-

tion des idées chrétiennes qui remplissaient, au XI^e siècle, son pays de Madras.

Quant au bouddhisme, si l'on peut noter à son avantage propre qu'il a su inspirer aux populations d'Extrême-Orient un certain idéal de vie pacifique et d'humanité, par ailleurs tout ce qu'il a, dans ses formes actuelles, de positif, de bon et de noble, il l'a emprunté, non seulement au brahmanisme, mais peut-être au christianisme aussi, par le canal détourné des hérésies orientales qui fleurissaient au centre de l'Asie quand les missionnaires de l'Inde y ont le plus propagé leur Bonne Loi.

Ce n'est donc pas d'aujourd'hui que l'Orient cherche à s'enrichir par la pensée grecque ou chrétienne. L'Inde, qui nous paraît d'abord si étrange, n'est pas un monde tellement séparé du nôtre. Il y a des éléments occidentaux, même évangéliques, en sa spiritualité, justement en celles de ses formes qui ont le plus de beauté et d'élévation, et qui pourraient exercer quelque séduction parmi nous.

CHAPITRE VI

Les chances de la propagande en Occident

Est-ce que le rapport, aujourd'hui, se renverserait? Sont-ce les idées religieuses de l'Inde qui vont subjuguier l'Occident? On commence à faire tant de propagande à leur bénéfice! Réussira-t-elle? Pour présumer la réponse, il importe de savoir d'abord quelle est l'Inde dont il s'agit. Car il y en a plusieurs, et c'est pourquoi, dès qu'on a dit une chose de ce pays si particulier, il est rare, comme on sait, que quelqu'un d'autre ne puisse affirmer aussitôt le contraire, avec autant d'apparence de vérité.

Donc, prenons d'abord l'Inde telle qu'elle apparaît à ceux qui ne sont pas « métaphysiciens » à l'excès. L'Hindoustan en bloc peut-il nous être offert en modèle? Autant vaudrait proclamer tout de suite : « Le monde aux fakirs! » Cela ne pourrait

être, dit si crûment, que le cri de guerre d'une troupe d'aliénés; mais on peut se demander si certaine propagande sans nuance faite déjà chez nous n'aboutirait pas, en cas de réussite, à des résultats que rendrait assez bien la formule.

Je doute que la plupart des nouveaux apôtres soient jamais allés, plus que moi et le grand nombre de ceux qui lisent ces pages, à Bénarès, ou ailleurs, patauger dans le sang des boucs immolés à l'aimable Kâlî. Ont-ils suivi des bayadères pour voir ce qu'elles faisaient au sortir des cérémonies du temple? S'ils se promenaient avec quelque homme de caste, brahmane ou même çûdra, ont-ils vu leur compagnon frémir pour avoir, dans un remous de la foule que causait la flânerie libre et indolente d'un bœuf sacré, frôlé quelque malheureux ouvrier paria? L'ont-ils regardé ensuite se purifier à n'en plus finir pour expier un tel contact? Les singes du temple voisin sont-ils venus, usant de leur plein droit, piller une corbeille de mangues pendant qu'ils la marchandaient? Si, dans quelque ville écartée, leur ombre impure d'Européen a passé sur l'écuelle qui contenait la maigre pitance d'un fakir, rêvant recueilli comme une souche en plein soleil, ont-ils dû presser le pas pour fuir le saint homme, qui avait bondi sur ses pieds furibond et l'injure à la bouche, prêt à leur lancer son dîner au visage? Ont-ils vu, dans un village des bords du Gange, les paysans jeter à l'eau des guirlandes de fleurs

pour le crocodile qui avait croqué un de leurs pauvres marmots? J'estime que ceux-là qui voudraient nous faire entrer dans la conviction la supériorité spirituelle de la société hindoue devraient au moins nous présenter l'Inde sous tous ses aspects, vu qu'elle est aisée à connaître aujourd'hui avec la facilité des voyages, et ne pas décrire seulement une Inde idéale, « *ad usum delphini* »; le dauphin est ici le peuple des snobs et des naïfs, avec quelques philosophes désabusés, mais toujours candides, qui n'ont pas assez le souci des choses morales, sociales et hygiéniques. Nul ne pensera, cela est sûr, à introduire dans notre culture dévadasis, taureaux sacrés, « intouchabilité » ou fakirs; seulement on gazera prudemment tous ces aspects trop exotiques. Mais ils n'en sont pas moins réels, et ils signifient bien quelque chose. Certes, le jour où se dresseraient dans nos villes des temples à Çiva et à Vishnou, avec tout leur entourage, ce ne serait pas là un bien grand préservatif contre la civilisation nègre où certains craignent que nous ne roulions. L'Occident ne ferait ainsi que précipiter sa décadence, comme le fit Rome quand elle donna droit de cité aux Galles du dieu phrygien Attis; autant vaudrait perfectionner notre hygiène et notre médecine en y introduisant, à l'indienne, l'urine de vache comme boisson, et le fumier d'étable comme le meilleur des emplâtres.

Laissons donc cela, qui sentirait trop la plaisan-

terie. Mais l'autre Inde, l'Inde secrète et silencieuse, celle des penseurs qui, un peu engourdis sous leur soleil tropical, ont trop négligé d'instruire leur peuple, celle-là ne posséderait-elle pas une science de la vie qui, reçue dans les esprits plus actifs de l'Occident, pourrait enfin y porter son fruit complet? L'Inde intellectuelle et mystique — nous oublierons l'autre — saura-t-elle nous faire « dépasser le christianisme », si l'Évangile n'est plus capable de nous régénérer?

Après toutes les analyses qui précèdent, où rien n'a été poussé au noir, il devrait paraître superflu de répondre à cette question. Cependant entrons davantage dans le vif des choses.

Ce sera pour déclarer finalement, avec une assurance entière, que de vouloir nous imposer l'esprit de l'Orient, *en ce qu'il a de nouveau et de tranché par rapport à notre héritage chrétien*, je veux dire ses rêves d'identité panthéiste, ce serait nous proposer un suicide absurde.

D'abord je ne crois pas que, en dehors des bolchévistes, et d'ici quelque temps encore, les plus hardis régénérateurs des Occidentaux osent dire dans une grande assemblée que la morale privée ou sociale est chose insignifiante en soi, une invention de la sentimentalité de nos ancêtres, de leur esprit peu métaphysique. Pourtant certains panégyristes conséquents de l'Inde iront, dans une certaine intimité ou dans l'impassible langage imprimé,

jusqu'à cette assertion. M. Frédéric Lefèvre (1) a rapporté un entretien bien instructif qu'eurent autour du fameux voyageur en Mongolie, Ossendowski, plusieurs écrivains français; de ce nombre était un hindouisant connu qui a entrepris de convertir l'Occident par ses prônes védantistes, très savants d'ailleurs. Le Polonais, qui a contemplé le « Bouddha vivant » d'Ourga, caractérisa celui-ci comme étant « malheureusement un vieil ivrogne », un peu empoisonneur aussi quand c'est nécessaire; l'auditoire se récriait, mais le panégyriste de l'Inde leur déclara sans broncher, comme à des enfants qui ne comprennent pas : « Cela n'a aucune importance... Ne jugez donc pas de ces choses avec vos catégories occidentales. Ce que vous appelez vertu est, pour la sagesse hindoue, quelque chose d'extérieur et de bien accidentel. » Comme l'arbre doit se juger à ses fruits, on pourrait croire, — si l'altier philosophe n'avait exagéré un peu, coutumier qu'il est des bravades intellectuelles et du ton de supériorité tranchante — que la question de l'hindouisme et du bouddhisme est réglée du coup; au moins sommes-nous avertis de ce qu'est le principe régénérateur qu'ils offrent à notre « décadence ». Dans la sagesse la plus « classique » de là-bas, le dogme de l'Identité, présenté comme le fruit de la contemplation la plus désintéressée et

(1) Une heure avec Ossendowski.

de l'intuition la plus profonde, (mais qui n'est que le produit d'une vieille mentalité de « primitifs » et d'une impuissance à bien analyser et distinguer les relations), a affaibli et vicié chaque force spirituelle en supprimant le contrepoids d'autres forces, spirituelles aussi, nécessaire à chacune d'elles pour ne pas devenir nocive : la contemplation passe à l'ahurissement du vide, l'admiration de la vie universelle aux orgies de Çiva, l'amour mystique de Vishnou à la sensualité déclarée, le sens du développement et de l'ordre et de la hiérarchie à la théorie de la métempsychose et au système paralysant des castes. C'est que, dès qu'on veut pénétrer au fond des mystères, la pauvre cervelle humaine se détraque si une vraie révélation divine n'est point là pour maintenir l'équilibre et donner la formule d'union entre des tendances qui paraissaient d'abord antagonistes, et également déprimantes ou affolantes pour qui se livre tout entier à une seule, isolée des autres. Si la « réalisation métaphysique » se passe de morale, c'est qu'elle est, non point supra-humaine, mais contraire, comme toutes les autres formes de jouissance quiétiste, à la vérité élémentaire de l'être humain.

La formule « *Ex Oriente lux* (1) » a servi bien souvent; elle a eu sa vérité en histoire, comme elle l'a toujours en cosmographie; mais il serait à crain-

(1) « De l'Orient [vient] la Lumière. »

dre, si l'on en abuse trop, qu'il ne fallût y changer deux lettres, et dire : « *Ex Oriente nox* », ou même « *Ex Oriente Mors* (1) », les ténèbres, l'engourdissement, la stagnation et la mort. Le suicide nous tentera-t-il sans que notre organisme occidental, encore très vivant malgré sa fièvre, réagisse dans une révolte indignée? S'il plaît à certains groupes suspects de flâneurs et d'esthètes, déjà très intoxiqués, d'aller s'achever dans l'Inde en s'abreuvant aux liqueurs de Çiva, qu'ils y aillent, et n'en reviennent pas! Certains libres-penseurs sombres et déçus, qui ne voient plus à quoi sert la vie, peuvent se coiffer l'intelligence avec l'éteignoir de Çankara, et chercher du soulagement dans le sommeil sans rêves de son faux Absolu. Ces gens ne font pas l'élite occidentale, aussi peu que tous les badauds désœuvrés et les théosophes crédules qui, à l'affût de toute révélation ésotérique censée faire merveille en des pays lointains et jamais visités, rêveraient de voler à travers tous les états d'existence avec la puissance magique des yogis.

*
* *

Mieux vaut laisser de côté ces malades et ces excentriques, pour causer avec d'autres interlo-

(1) « De l'Orient [vient] la NUIT », ou « ... la Mort ».

cuteurs plus intéressants. Je parle de ceux-là qui ne dogmatisent ni ne méprisent, mais qui, n'ayant pas une foi raisonnée et ferme, et attristés d'ailleurs par la baisse de l'esprit chrétien, qu'ils prennent pour une faillite, se demandent parfois si le meilleur de l'Inde ou du Japon, infusé dans notre esprit, n'y produirait pas un rajeunissement; si, du moins, il n'y ferait pas s'épanouir certaines forces virtuelles du christianisme dont jusqu'ici nous n'aurions pas assez pris conscience, et que le formalisme, la routine, la civilisation utilitaire, auraient plus ou moins étouffées. De tels hommes se trouvent surtout parmi les protestants ou les simples spiritualistes bien intentionnés; ils méritent qu'on discute avec eux.

Car les cultures de l'Orient sont si complexes! Au-dessus de l'Inde grouillante où s'étale tant de bizarre, de répugnant et d'inhumain, il en est une autre, nous l'avons vu, qui plane dans une atmosphère épurée jusqu'à l'excès trop habituellement, et qui a pour le paganisme ambiant des tolérances peu louables, mais qui sait pressentir le Dieu Lumière et Amour et peut, dans les meilleurs cas, arriver à l'aimer. Celle-là ne pourrait-elle à l'occasion donner quelques leçons à notre matérialisme?

Perdre nos âmes dans l'Absolu, c'est bien un programme sauveur, s'il s'agit de les perdre pour les retrouver, démesurément purifiées et élargies par le contact de cet Absolu. L'Évangile vise-t-il un autre

but? Aussi le son de pareils mots paraît d'abord chrétien, et l'atavisme chrétien explique comment certaines oreilles d'incroyants, raffinés et las, l'accueillent avec une avidité si grande; ils espèrent retrouver là, sous une forme nouvelle et plus brillante, la perle que leur désespérance avait crue perdue à jamais; découverte précieuse pour qui ne veut plus de la foi traditionnelle qu'il croit vieillie, et ne se contente pas de parodies évangéliques, comme celles par exemple d'un André Gide, ou même de Tolstoï. Ils ne voient pas de refuge non plus dans les messianismes à la Karl Marx, qui ignorent l'Au-Delà, ni dans un faux traditionnalisme gréco-latin ou autre; ils savent trop que l'idole de l'Acropole perdrait la tête devant l'Inde, et que ceux qui l'adorent ne sont pas à la hauteur des problèmes ni de l'Occident ni de l'Orient; car le monde est décidément plus grand qu'au temps des Hellènes; notre intelligence et notre âme, après tant de siècles de christianisme, sont devenues plus difficiles à satisfaire que les leurs.

Dans la discussion, nous n'oublierons pas, s'il faut le redire, qu'on peut gagner parfois au contact de civilisations étrangères. L'esprit « petite ville » est déplacé dans ces questions-là, notre petite ville s'appelât-elle Europe, ou pays de culture gréco-latine, ou Occident. Sans peine, nous accorderons que, sous tous ses égarements, l'Inde a gardé des traits de noblesse et de grandeur incontestables.

Seulement il faudra trier, ce qui ne peut se faire sans y apporter *beaucoup* de discernement critique, j'entends la critique morale et intellectuelle.

D'abord il ne faudrait pas que l'accès escompté à la Réalité profonde se réduisît, comme chez beaucoup de penseurs indiens, à une forme subtile et indolente de ce que Pascal appelle le « divertissement », l'oubli instinctif ou artificiellement provoqué des choses, des événements, et des *devoirs*, qui nous contrarient. On peut se divertir des constatations qui blessent, des problèmes qui tourmentent, par l'agitation factice des affaires ou des sports, par les spectacles ou les lectures, par la « fête », par l'alcool ou la cocaïne; et cela est à la portée du vulgaire. Mais il est des façons plus distinguées de s'évader loin des réalités désagréables, qui posent leur barrière aux exigences du Moi; cela au moyen d'une certaine culture mentale, dont le désintéressement n'est qu'un masque de la paresse; puisque c'est toujours une morale de fuite, elle n'est pas moins dangereuse que les stupéfiants. Or, il est avéré que la mystique vantée de l'Inde a toujours plutôt paralysé l'action.

Puis, à trop estimer les maîtres exotiques; n'y aurait-il point péril de glisser peu à peu à la tolérance de toute cette physio-pathologie et des sorcelleries conséquentes qu'eux-mêmes tolèrent si aisément? Se fier uniquement pour éviter cela au bon sens naturel de l'Europe, et à la formation scienti-

fique, serait peut-être présomptueux. Trop d'intellectuels n'en savent plus assez faire usage dès qu'on les entraîne hors de leur milieu technique restreint; on les verra suivre les yeux bandés les crédules volontaires comme l'entreprenante Mrs Besant, le crédule imaginaire qu'était feu Schuré, cet « assembleur de métaphores », ou les crédules ratiocinants du genre de M. René Guénon.

Il faudrait qu'ils eussent le secret d'étendre l'esprit critique à tous les domaines (même à celui de la foi, par l'extérieur, puisqu'il fixe le point où la foi commence); et un tel secret ils ne l'ont pas. C'était cela pourtant qui faisait en partie notre supériorité. Le savant catholique Pasteur disait : « Ayez le culte de l'esprit critique. Réduit à lui seul il n'est ni un éveilleur d'idées, ni un stimulant de grandes choses », mais « sans lui tout est caduc », et « il a toujours le dernier mot ». L'Inde, qui vit de ses « traditions » sans en contrôler les sources, n'a jamais bien su ce qu'il est; et les hindouistes ou occultistes d'Europe l'ont bien oublié, eux tous qui, pour parler comme Schuré, « s'élevant au-dessus de la superstition de la lettre et de la manie machinale du document écrit, osent découvrir l'enchaînement des choses par leur esprit », en supprimant naturellement les témoignages de la lettre quand ils sont gênants pour les fariboles dont leur esprit s'est meublé. Triste ou réjouissante, selon le point de vue, est leur sécurité dogmatique pour qui-

conque a gardé quelque indépendance de jugement et s'est tant soit peu initié à l'art du contrôle des témoignages, si indispensable quand il s'agit de reconnaître l'existence et la valeur de « traditions » qui prétendraient nous commander.

Il est trop vrai que, nous Européens, nous avons abusé de ce sens critique, sans intelligence, jusqu'à déprécier l'autorité vraie et nous enchaîner par réaction à mille autorités fausses; classicisme, rationalisme, positivisme et criticisme, toutes les maladies en isme, ont racorni trop de nos cervelles. Mais, par moments, à voir le débordement de fantaisies et d'hallucinations qui détraquent certains milieux, ne se penserait-on pas autorisé à croire que la Providence a temporairement permis les maux du rationalisme et du positivisme pour notre bien? pour aider à cautériser ces plaies latentes de crédulité et de fausse mystique que nous avaient léguées les Grecs et nos autres aïeux, tous plus ou moins parents des Indiens par le sang et le fond de l'esprit? Quoi qu'il en soit, ces remèdes violents et temporaires ont visiblement fini d'agir; ils ont produit sans doute tout ce que la Providence en attendait. Reste le remède permanent, le catholicisme qui, en somme, a seul pu neutraliser les germes mortifères depuis la fin de l'Antiquité et au Moyen Age, germes qui, avec l'éclipse de la foi, et en dépit du règne prétentieux, mais déjà déclinant, de la « science » et de la raison « autonome », ne deman-

dent qu'à reprendre leur virulence. Le salut ne peut encore venir que de la foi éclairée et *dirigée*, aidée par un réveil du sens critique qui s'allie au mieux avec elle quand il est assez mûri pour reconnaître le point où la raison doit faire appel à une lumière qui ne lui est pas contraire, mais supérieure, et capable seule de guider l'intelligence dans le monde supérieur où la « science » ne voit plus rien.

Il est d'autant plus urgent de le réveiller, qu'il ne manque pas non plus, hélas ! de croyants mal éclairés et sans discipline, chez qui une foi peu profonde menace de dégénérer en passion du merveilleux. Ils accepteront évidemment toute légende qui paraîtra contenir un grain de piété ; mais ce n'est point pour la piété, c'est pour l'exaltation imaginative qu'elle leur procure ; et puisque théosophes et païens ont à leur offrir un merveilleux beaucoup plus gros et plus palpable, ils risquent d'être graduellement entraînés à y prendre goût, et à croire aux superstitions que leurs « traditions » charrient, jusqu'à les préférer un jour à la sobriété du dogme chrétien. Il est vraiment inquiétant de voir les formes perverses de la croyance au surnaturel, résultats d'une certaine faiblesse d'intelligence, d'un défaut d'instruction et de soumission. joint à des tares du système nerveux, qui peuvent envahir quelques milieux croyants exaltés, et so-disant mystiques, et qui leur font, par exemple, ériger en Pères de l'Église des écrivains, à l'étiquette

catholique ou non, qui n'ont jamais demandé ni désiré le contrôle de l'autorité compétente en religion, et qui pouvaient être des hallucinés, des paranoïaques, des demi-fous. A côté des modernistes qui voudraient être bons chrétiens en se passant de surnaturel, — danger de gauche; — des bourgeois corrects dans leur pratique religieuse, mais pour qui la religion n'est au fond qu'une affaire de respectabilité, — danger du centre; — peut-être ne fait-on pas assez d'attention au danger de droite, aux croyants forcenés qui trouvent que l'Église ne leur donne pas assez de surnaturel; ceux-ci sont tout prêts, l'occasion donnée, à quitter la société catholique pour passer aux spirites ou occultistes de tout genre. C'est pour eux que la propagande hindoue est particulièrement dangereuse.

*
* *

Tout cela étant une bonne fois entendu, il faut être juste, et reconnaître pleinement ce que l'Inde a pour elle. Nous voulons dire, d'abord, l'estime qu'elle accorde en principe à la contemplation, si exagéré et dévoyé que ce sentiment soit de fait; et puis sa profonde conviction que l'Invisible seul donne au visible sa valeur. Il est certain que, pour l'avoir trop oublié, notre civilisation à nous, tout utilitaire à sa bruyante surface, court plus que jamais le danger de tomber en faillite. Supposé qu'une

émulation de l'Inde contribue à mettre plus en valeur, dans l'opinion d'Occident, les trésors de contemplation — orientée, cette fois, vers son objet réel, — que notre religion tient en réserve, ce serait tout profit pour notre guérison et une assurance pour notre avenir. En admettant que notre rencontre avec l'Asie fit passer dans l'utilitarisme qui nous dessèche, et l'atmosphère à odeurs d'usine où tant de nous s'étiolent, quelques bouffées de l'air du large, il faudrait être peu intelligent pour s'en plaindre.

Seulement on ne doit pas s'imaginer, parce que nous avons découvert l'Inde et que l'Inde est à la mode, que la pensée philosophique et religieuse occidentale, j'entends la traditionnelle et la vraie, dût sacrifier pour autant aucun de ses anciens éléments ou en acquérir de nouveaux. Toute combinaison de la foi chrétienne avec celle du Védânta ou du bouddhisme est impossible, et le christianisme est trop divinement sensé pour essayer jamais d'une alliance qui le détruirait, en substituant à sa vérité un idéal tout contraire. Des védantins ou des théosophes peuvent écrire des vies de saints catholiques, peu importe; rien n'arrivera à masquer l'incompatibilité pour quiconque y voit un peu clair. Ce serait trop d'ingénuité que de voir dans l'idéalisme indien, si épuré de superstitions qu'on puisse l'offrir, un auxiliaire temporairement utile de nos croyances, dans la lutte contre l'abru-

tissement matérialiste. S'il s'attaque, par hasard, aux mêmes maux, c'est au nom d'une conception de l'Univers et de l'existence qui ruinerait tout d'abord ce qu'il reste de sain et de vivifiant à notre Occident, la foi totale au Christ et l'esprit de progrès qui en dérive.

*
* *

Que le bouddhisme authentique, pour parler de lui le premier, soit et doive rester toujours l'opposé de l'Évangile, il n'y a nul besoin d'en faire la démonstration. Le vrai Dieu de la Genèse, quand il a créé le monde, a déclaré que son ouvrage était bon; et l'âme rachetée par le Christ peut le trouver bon encore. Au lieu que la révélation du Bouddha, quand même elle ne nierait pas Dieu, condamne sans réserve toute l'œuvre connaissable de Dieu. Cette « thérapeutique du désir » ou « de la volonté » prescrit au malade un traitement qui le guérit par l'asphyxie. Notre religion, à nous, tend à l'agrandissement infini du désir, et le nom d'« homme de désirs » y est réputé l'un des plus beaux; elle est la glorification de l'activité, qui, pourvu qu'on sache la dégager des impuissances de l'égoïsme, nous rapprochera du Dieu personnel qui est l'Acte Pur. Notre-Seigneur a dit : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait », ce Père qui « agit toujours »; le Bouddha disait :

« Pour être parfaits, éteignez l'acte, éteignez le désir, éteignez l'existence », c'est-à-dire tout ce qui est image ou vestige de l'Être infini. Si son Nirvâna n'est pas le néant pur et simple, il est du moins absolument étranger à la nature humaine. Plus radicalement que les brahmanes et leurs anachorètes, le fils de Maya supprime toute affinité entre l'action et le bonheur, puisque, à ses yeux, toutes les déterminations et inclinations de la nature sont le mal, et que l'effort, n'ayant aucune noblesse en soi et demeurant une simple forme de la Douleur, n'est utilisé qu'à séparer et détruire, à détruire une douleur plus foncière et plus continue, qui est le mal d'exister. C'est donc toujours essentiellement, quoi qu'on dise, une doctrine d'inertie et d'indifférence, le travail vertueux qu'elle recommande ne consistant qu'à se servir d'un Satan pour chasser un autre Satan. Aussi est-elle antipathique, autant que théorie peut l'être, et au christianisme et à toute notre culture qu'il a imprégnée. Chez nous l'ascèse, la solitude des Chartreux, les mortifications des Trappistes ou des Pères du désert n'ont jamais eu d'autre but, ou que d'abattre des obstacles à l'activité la plus pleine et la plus haute, ou que de faire la grande action d'expier, pour soi-même et pour le prochain. Mais détruire le Karma, ce n'est pas même expier; aussi les théosophes, mauvais copistes de l'Asie, jugent-ils absurdes, sinon abominables, nos doctrines de Rédemption et d'expiation.

Pourtant le chrétien qui les comprend est le véritable optimiste; il considère tout bien, fût-il le plus infime existant en ce monde, comme un vestige au moins du Souverain Bien où il aspire; il professe une doctrine de vie, et non d'« extinction »; il veut, avec la grâce, tellement agrandir sa personnalité qu'elle en devienne capable d'embrasser, autant que le peut une créature, celle de Dieu; pour cela, il s'évertue à diviniser le détail de l'existence en le prenant d'abord tel qu'il est, mais en travaillant à ce que chacune de ses actions se rattache au grand Principe de vie, et se gonfle de sève et de puissance surnaturelles; non pour *détruire*, mais pour *construire*, pour créer du bonheur très positif et éternel, à son profit et à celui de tous, car il ne doit pas distinguer; il travaille enfin de manière à *vivre* toujours plus, et à faire plus vivre les autres, à toujours plus *exister*, en se rapprochant sans cesse, lui-même et tout l'univers humain, dont le sort dépend de lui pour une part, de cette existence infinie, qui l'admettra un jour à jouir consciemment et délicieusement d'Elle-même. « Veni ut vitam habeant, et superabundantius habeant » (S. Jean).

Où trouver contraste plus saisissant que celui-là?

*
* *

Ce que nous reprochons au bouddhisme touche

aussi, à des degrés divers, toutes les formes de l'hindouisme. Car en est-il une seule arrivée à bien comprendre que l'Infini ne détruit et n'annule pas le fini, mais, essentiellement distinct de ses créatures qui n'en tiennent pas moins tout de Lui, exige d'elles un perpétuel effort d'agrandissement et d'ascension pour arriver à s'unir à Lui, qui est leur Fin comme leur Principe, et les fera alors exister *en elles-mêmes* à un degré souverain? Nous pouvons être ravis, presque émus, à certains passages de la Bhagavad-gîtâ, admirer tel poème qui chante Krishna ou Râma, même certains passages des Védas et des Upanishads; il y a eu dans l'Inde de grandes pensées, de grands élans mystiques, mille témoignages de « l'âme naturellement chrétienne ». Mais le meilleur a toléré à ses côtés le pire, les tendances les plus spirituelles n'ont pas abouti à comprendre qu'elles doivent exclure leurs contraires, et trop souvent l'aile des contemplatifs, engluée par ce voisinage, les a laissé retomber dans la fange païenne de tout le poids de leur animalité. C'est que là-bas tout se développe sur un plan de raisonnements et d'aspirations religieuses très confus, nécessairement inférieur à celui des peuples qui ont le sentiment net de la distinction des essences, et qui reconnaissent franchement le Premier Être transcendant. Par conséquent il a été impossible aux Indiens de se débarrasser jamais d'un certain panthéisme, et ils y ont joint cette foi d'enfants dans la

métempsychose, ces cultes extravagants et sensuels, l'encroûtement du régime des castes, et cette aversion du mouvement qui, au moins dans leurs plus purs cercles « métaphysiques », les domine au point de leur représenter la béatitude suprême sous l'image du sommeil.

Nous ne méconnaîtrons point ce qu'il y a de profondément émouvant en leurs appels vers le Mystère, l'Invisible, l'Unité qui donne la paix. L'âme d'un yogi convaincu peut être de qualité plus haute parfois que celle d'un Européen ou Américain qu'aurait complètement desséchée le matérialisme. Mais, chez les chrétiens qui ont une vie intérieure, cette contemplation exotique, à demi matérielle encore, trouvera la place occupée déjà par une réalité dont elle n'est qu'une ombre ou une contrefaçon. Nous aussi nous croyons bien au Mystère et nous voulons y suspendre notre existence sensible; mais c'est le Mystère de l'Être plein, et non de l'Être vide; il ne dissout pas ce que nous voyons, entendons, palpons; au contraire il donne de la consistance aux réalités les plus humbles, il en divinise l'usage, il en fait autant d'échelons pour monter à Lui, l'Absolu. L'Incarnation du Verbe, qui défie sa création en quelque sorte, est bien autre chose que tous les illusoirs avatârs des bords du Gange. L'Hindou ne saisit pas cette harmonie de la création et de la grâce; en fait, il supprime l'une ou l'autre donnée, soit le fini qu'il croit devoir

nier pour atteindre un Infini chimérique et vide, soit l'Infini réel, s'il en fait celui qui a besoin du fini comme un enfant de son jouet.

*
* *

Ceci pourtant demeure : c'est que la seule existence et la longue durée du bouddhisme rappellent d'âpres vérités négatives aux esprits qui s'égarent dans l'adoration du créé. La méditation bouddhique sur l'« Impermanence », avec ses tragiques profondeurs, établit que, l'Absolu étant une fois nié ou écarté, une vue claire n'apercevra plus en toute contigence qu'insignifiance, misère et douleur ; c'est un antidote qui a son prix contre l'« orgueil de la vie », la « satisfaction de la vie » des théoriciens matérialistes. Seulement le chrétien ne s'arrêtera pas à cette vue amputée, abstraite et déprimante ; il rendra sens et vie à tout ce qui existe, en le ramenant dans le rayon lumineux et chaud de Dieu. Au moins, le pessimisme de Çakya-Mouni montre-t-il bien que les créatures ne peuvent devenir solidement attachantes que vues en Dieu, et que, si l'on ne s'occupe pas de Dieu, la vie ne vaut réellement pas la peine d'être vécue.

L'hindouisme, et aussi le Mahâyâna, peuvent encore nous donner d'autres leçons, d'ordre secondaire, mais utiles à un point de vue. Leurs idées abstraites ne sauraient nous apporter, comme on

l'a vu, que des avantages accidentels et accessoires, surtout en nous stimulant à mieux scruter les nôtres. Mais elles nous stimuleront encore davantage dans l'ordre affectif et esthétique. Car les plus grands et les plus humains des mystiques de l'Inde ont su revêtir d'une fraîcheur inaccoutumée et pleine de charmes certains de leurs élans vers l'Inconnu. Or, nous pouvons reconnaître, sans fausse humilité, que le « sens du mystère », avec notre formation « classique » et la philosophie d'« idées claires » dont nous a dotés Descartes, n'a pas assez pénétré l'art occidental. Les romantiques ont bien désiré l'avoir, mais ils ont pris le change avec leur exaltation niaise du sensible et du sentimental ; tous leurs désespoirs et leur « vague à l'âme » se ramènent trop facilement à un procédé de lettres peu sincère pour faire rêver les belles dames qui se payaient leur heure de mélancolie entre visites et dîners. Si certaines cordes profondes de la sensibilité humaine, peu touchées jusqu'ici, de nos classiques à nos surréalistes, se mettaient à vibrer plus fort et plus souvent, à la façon spontanée et sereine qu'on admire chez les meilleurs poètes orientaux, ce serait tant mieux pour nous. Mais ce ne sont pas des engouements de snobs et de badauds qui nous vaudront l'avantage d'approfondir en les simplifiant les procédés par où nous cherchons à « réaliser » l'inconnu du monde et de l'âme.

Nous ne découvrirons pas le secret dans les pro-

menades frissonnantes à travers l'enfer d'Edgar Poë, ni dans la surscience à inquiétudes distinguées de Maeterlinck. Si l'Inde nous tente par sa poésie spirituelle, qui nous charme souvent à bon droit, mais non sans quelque péril d'émousser notre raison et de détendre nos nerfs, pour lui répondre apprenons-lui la nôtre, celle de la tradition mystique chrétienne. Et ainsi l'Inde elle-même commencera à nous estimer davantage ; mais, pour cela, il faut rapprendre d'abord à connaître nous-mêmes ce que nous possédons.

Chez les mystiques d'Occident, nous percevrons des accents tout aussi humains et pénétrants, — et bien plus convaincants, car c'est la pure Réalité cette fois qui les inspire. Saint Bernard et saint François d'Assise, Henri Suso, saint Jean de la Croix, et bien d'autres qu'on ne sait plus lire, ce sont eux qui ont connu le vrai surréalisme. Les Hindous qui les découvrent en tombent jaloux, et s'efforcent de les prendre pour leurs coreligionnaires inconscients. Ce ne sont pourtant pas des panthéistes.

*
* *

Le panthéisme passe trop souvent pour la source la plus féconde de l'émotion poétique, inaccessible à qui ne sait point voir la divinité diffuse dans les choses. Mais la poésie qui fait le charme insidieux du panthéisme ne se trouve en toute vérité, pureté

et plénitude, que dans le christianisme compris à fond, dans la religion du Dieu-Homme. Pour un chrétien qui le serait totalement, par l'imagination comme par la conviction intellectuelle et la volonté, la Divinité se ferait sentir, mais cette fois tout entière, sans dilution ni « départition », dans une feuille ou dans un grain de sable comme dans les soleils ou l'insondable espace des nuits étoilées. Les créatures ne sont pas Dieu, ni des parties de Dieu, qui n'a pas besoin d'elles; mais Dieu est en toute chose pour la produire et la mouvoir, pour lui verser une goutte de consistance, de beauté, de ressemblance avec Lui. Le plus grand poète fut saint Paul déclarant aux Athéniens, dans le sens nouveau et infiniment profond de l'Évangile : « C'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes » (*Act.*, xvii). Les yeux éclairés voient Cela, un Cela autrement vivant que celui du « *Tat tvam asi* » : la Fleur infinie qui est cachée en toute fleur, le Souffle irrésistible qui donne élan et fraîcheur à toute brise, la Lumière éclatante, pure et éternelle, qui met un de ses reflets en tout regard lumineux. Avec une surprise ravie, sainte Angèle de Foligno s'écriait, au sortir d'une extase : « Mais il est plein de Dieu, cet univers ! » L'Imitation elle-même nous dit en son style dépouillé : « Si votre cœur était droit, toute créature vous serait un miroir de vie et un livre rempli de saintes instructions. Il n'est point de

créature si petite et si vile qui ne présente quelque image de la bonté de Dieu. » De Dieu, qui est dans la souffrance aussi bien que dans la joie, mais pour changer en joie la souffrance. Kierkegaard, ce mystique troublé et si éloigné d'ordinaire du catholicisme, en fut tout près le jour où il écrivit :

Dieu sait bien qui il choisit, pour l'utiliser comme victime; et alors il sait bien aussi, dans la conscience la plus intime de son sacrifice, rendre cet homme si heureux, que parmi les mille voix diverses qui de toutes manières répètent le même mot, on peut entendre aussi la sienne, et peut-être justement la sienne, qui retentit *de profundis* : « Dieu est l'Amour. » L'oiseau sur la branche, le lys dans la prairie, le cerf dans les bois, le poisson dans la mer, d'innombrables chœurs d'hommes joyeux disent en jubilant : « Dieu est Amour. » Mais, portant le tout comme la partie de basse, résonne entre toutes ces voix hautes le *De profundis* du sacrifié : « Dieu est l'Amour. »

En face des plus belles œuvres lyriques de l'Inde, on pourrait placer tel poème chrétien, contemporain ou presque, comme celui-ci que je cueille au hasard dans l'œuvre du poète flamand Guido Gezelle, l'humble vicaire de Courtrai :

Le soleil est parti...

Les oiseaux se taisent, privés de joie et de langage; ils sont tristes, le soleil est éteint. Nulle voix, nulle souffle ne soupire où ils s'abritent, la tête cachée sous l'aile. Les ténèbres épaisses règnent partout; elles ont étouffé le chant et le jour.

Mais en moi vit une voix, une lumière; mais en moi Quelqu'un écoute, Quelqu'un parle, que rien n'arrête, ni jour, ni mort, ni ténèbres, — qui vien-

draît à moi à travers le feu et la pierre, qui pourrait me parler à travers mon sommeil et me dire : Je veille (1).

Pour ma part, je trouve cela — sauf pour la perfection littéraire, que le passage en une autre langue et en prose peut d'ailleurs beaucoup assombrir — égal aux plus beaux chants religieux de Tagore. Le poète hindou pressent bien qu'il y a tout autour de nous ce quelque chose qui nous aime, parce que son imagination est un peu christianisée; mais il ne le sent pas avec cette plénitude de confiance absolue. Car son dieu, à demi lié par la nature, n'est pas assez supérieur à l'homme, ni élevé au-dessus des contingences; aussi ne peut-il pénétrer si avant dans le cœur de l'homme.

Donc si, ayant découvert la valeur esthétique de la mystique hindoue, l'art européen veut bien chercher chez nos inspirés ce qui, au point de vue de la sincérité, de la pénétration, de la puissance, soutiendrait la comparaison, — il trouvera. Et ce sera un bienfait accidentel de l'Asie si elle peut provoquer l'Occident à faire l'inventaire de ses trésors oubliés ou dédaignés. La nouveauté des images de l'Inde pour le goût de notre public peut nous aider à renouveler l'esthétique un peu sèche de toute notre littérature profane, et à ranimer la

(1) Traduction prise dans Charles Grolleau, *Guido Gezelle*, Paris, 1917.

spontanéité d'expression dans l'art religieux. Mais l'Inde ne nous apprendra ni la primauté de la contemplation, ni l'attrait de l'Invisible, ni la beauté divine de la création, ni la vanité des choses qui passent, dès qu'on en efface le reflet de Dieu, ni la tendresse réciproque de Dieu et de l'âme, ni, si j'ose parler ainsi, sa « fraternité » révélée dans Jésus; sur tous ces points, nous sommes, depuis vingt siècles, de beaucoup les mieux renseignés. Pourquoi y pensons-nous si peu?

Enfin, qu'un peu d'éclairage exotique vienne raviver aux yeux des Occidentaux l'éclat de bijoux qu'ils possèdent déjà, sous une forme plus solide et moins décevante que l'Orient, nous ne voyons pas qu'il y ait là de quoi s'inquiéter ou s'affliger. Alors, enrichies de certaines *modalités* orientales, pour en parler dans une langue encore plus universelle, plus « catholique », les voix chrétiennes deviendraient de ce fait plus sympathiques aux oreilles de l'Orient, qui a tant besoin de les entendre, qui en est même tant avide, quoique son amour-propre l'empêche d'en convenir.

Si les chrétiens, en plus grand nombre, prenaient suffisamment conscience de ceci, que, pour repousser la fausse mystique prête à s'insinuer en Occident et à en dissoudre les forces viriles, il importe de recourir à la vraie mystique que l'Église a toujours prêchée, — et de réveiller en même temps leur sens critique qui s'endort; s'ils se convain-

quaient que la contemplation, nourrie d'une vraie doctrine solide, consciente, et devenue personnelle par l'humble étude, est la source nécessaire de toute action humaine supérieure, alors le contact de la pensée indienne, dangereux en soi, aurait été l'occasion d'un retour aux meilleurs principes de notre propre culture, trop oubliés ou négligés de la plupart des croyants eux-mêmes, laïques et prêtres.

Comme le monde change à vue d'œil, peut-être cette heure sonnera-t-elle.

CHAPITRE VII

Prévisions, ou désirs

De tout ce que nous avons vu une conclusion doit ressortir assez claire : l'Inde dévoilée nous rendra peut-être quelques services d'ordre accessoire, mais ce n'est pas elle ni l'Orient qui sauveront l'Occident. C'est plutôt l'Occident qui pourra sauver l'Orient, — à condition de rentrer dans la vraie ligne de la civilisation catholique. S'il ne le fait point, les inoculations un peu trop fortes d'esprit oriental lui apporteraient, et de façon à dépasser de beaucoup leur effet d'élargissement psychologique ou esthétique, une grave menace pour son intelligence, sa moralité ou ce qui lui en reste, et, qui sait ? son existence civilisée.

Supposons, par impossible, que la menace s'exécute, et qu'un jour ces cultures lointaines viennent se mêler à la nôtre. Dans quel état nous arriveraient-elles ? Serait-ce sous la forme vantée dans les livres ? Il n'y a guère de chance, car cette forme « idéale » est déjà compromise en Orient même, où les calmes retraites de paix « métaphysique » per-

dent chaque jour de leur étendue sous le refoulement du positivisme utilitaire que nous y avons importé, et qui s'est trop bien implanté dans les têtes capables d'Asie. Flaubert résumait l'évolution humaine dans cette boutade sarcastique : « Paganisme — christianisme — muflisme. » Les prôneurs de l'Inde nous viennent dire : « Paganisme — christianisme — métaphysique. » Flaubert devait être le plus perspicace. Et quel « muflisme » si l'Asie venait trop s'en mêler !

Car elle apporterait aussi ses autres tares, plus indigènes. L'asiatisation de notre société commencerait, en bas dans les lieux de plaisir des grandes villes, en haut chez des esprits affinés qui d'abord ne voudraient faire que de la « métaphysique » apaisante, sous la conduite discrète de leurs gourous ; mais leur quiétisme intime, si différent de l'abandon au Dieu de force et d'action, leur appétit de la « Délivrance » pour eux tout seuls, sans aucun souci d'un « Règne de Dieu » quelconque dans la société, auraient vite fait, même s'ils prétendaient encore agir, de paralyser leurs dernières facultés d'action ; ce seraient des êtres également impuissants pour leur salut (temporel ou éternel) et pour celui des autres. D'ailleurs, ce n'est pas leur denrée métaphysique qui ferait prime. La danse de Çiva ou la sentimentalité hystérique de Râdhâ — que cette élite de « contemplateurs » devrait logiquement tolérer — sont bien plus affriolantes ; elles se

répandraient dans la littérature, puis dans les mœurs; les esprits de second ordre, s'ils s'hindouisaient à la sollicitation des premiers, tomberaient dans le tantrisme ou le fakirisme, ou la dévotion des bayadères. La théosophie de Mistress Besant ne justifie-t-elle pas déjà l'idolâtrie?

J'en viens presque à penser que j'aimerais autant Minerve ou Odin.

Nous avons pourtant, à l'heure qu'il est, des théosophes, spirites et le reste, plus qu'il ne nous en faut. Si le mouvement des superstitions, sous une influence renforcée de l'asiatisme, s'aggravait trop, alors on pourrait bientôt crier : « Le monde aux fakirs ! » Car si l'on renonce à sauver la terre par l'Évangile, il ne demeure que cette alternative : ou bien l'abandonner à l'argent, à la machine, et à leur oligarchie de puissants mufles, ou bien la livrer aux yogis et aux sorciers. Ces deux bandes pourraient d'ailleurs se partager la conquête. Il est vrai que nos mufles tout seuls, qui auraient la main sur tous les leviers de commande, pourraient s'ennuyer des extravagances qui, pour leur sens commun épais et lourd, seraient toujours de « l'idéalisme », et obliger finalement tout le monde à ne plus adorer que leurs grosses idoles à eux. Ce serait une pauvre consolation.

Il faut se dire aussi que l'utilitarisme ne serait pas le seul à opérer ce « rétablissement ». L'esprit scientifique, d'abord affaibli, pourrait se ressaisir,

mais après s'être vu, pendant ce règne de la superstition, toute perspective bouchée sur l'Au-Delà véritable. Si, en dehors du petit noyau de vrais chrétiens qui ne peut fondre tout à fait, puisque le Christ a promis la perpétuité à son Église, la religiosité commune avait tourné à l'hindouisme ou au bouddhisme, elle ne pourrait résister aux enquêtes des historiens, des psychologues et des psychiatres, et le sentiment religieux serait finalement catalogué pour les gens raisonnables parmi les maladies ou les arrêts de développement. Le réveil de la critique, quand elle ne trouverait plus à étudier ce sentiment que sous des formes si corrompues, le dissiperait en tout milieu cultivé comme les fumées d'un demi-sommeil. Mais, comme la critique toute seule serait incapable de rien mettre à la place, et qu'elle aurait, dans l'hypothèse, oublié l'Évangile redescendu aux catacombes, alors le monde, dans son ensemble, resterait sans religion aucune de l'Invisible. Cela ne lui est jamais arrivé, et jamais n'aura lieu, les chrétiens en sont bien sûrs; mais si, par impossible, cela arrivait, alors quels beaux jours pour le muflisme! Son triomphe serait si complet, l'idéal areligieux des bolchévistes serait si bien réalisé, que toute critique même et toute science périraient vite dans l'abrutissement mécanique de l'Univers. L'humanité serait arrivée au bas de la pente, et la fin du monde n'aurait qu'à venir promptement!

*
* *

Qu'on n'aille point se figurer que les formes agnostiques du bouddhisme (dont il convient de parler d'abord, puisque c'est lui qui semble avoir le plus de succès) puissent jamais suffire à enrayer cette course à l'abîme. On sait qu'il n'a pu durer comme pur pragmatisme même dans son pays d'origine, où il semble du reste n'avoir jamais été que peu répandu sous cette forme. Vouloir ressusciter et moderniser cette forme, et instituer, comme certains s'y ingénient, un *Navayana* (« Nouveau Véhicule ») qui s'adapterait parfaitement au positivisme et à la science contemporaine, en répudiant toute idée d'Au-Delà et d'avenir extra-terrestre, ce n'est qu'un rêve d'idéalisme à rebours. R. Tagore disait, paraît-il, à l'indologue Formichi (1) : « Qui donc pourra jamais apaiser son âme tourmentée en pensant à la loi de la gravitation ? » Parole d'un bon sens manifeste. Or, le bouddhisme « occidentalisé », dépouillé de son halo de pieuses légendes, ne nous offrirait plus comme religion que cette viande creuse d'une délectation dans les lois du Cosmos. Peut-être cela pourrait-il faire une religion à quelques astronomes et physiciens « déshumanisés » par la déformation professionnelle; mais

(1) Formichi, *op. cit.*

en quoi et pourquoi se diraient-ils « bouddhistes » ? Comme si le Bouddha avait jamais pensé à s'enthousiasmer pour l'ordre des phénomènes « impermanents » !

Il nous faudra, bien certainement, rouler encore longtemps sur la pente avant que l'*autre* bouddhisme, le véritable, puisse s'imposer en grand chez nous, puisqu'il perd pied aujourd'hui même chez les peuples « bouddhistes ». Il garde peut-être une façade au Japon, parce que son pessimisme originel a pu s'atténuer, presque fondre, quand il s'est trouvé aux prises avec la vitalité du caractère japonais ; mais c'est en s'adaptant à l'actif stoïcisme que cette nation tient en honneur, et aussi en se modelant plus ou moins sur le christianisme. Partout ailleurs, il est, de philosophie pragmatiste et de morale à l'indienne qu'il a pu être d'abord pour ses intellectuels, devenu une religion panthéiste, et, en général, un polythéisme grossier. La vraie charité lui manque. Son succès en quelques milieux d'Europe et d'Amérique provient de la mode d'exotisme, et de son affinité extérieure, du reste assez trompeuse, avec des choses caduques et disparates comme l'esprit stoïcien ou hégélien, les rêveries spirites, le positivisme. Surtout il semble, aux âmes décadentes, canoniser la lassitude de la vie. Car, s'il a un Absolu, c'est un Absolu qui détruit la nature, au lieu de se l'ordonner. Il a bien encore pour lui la poésie de ses légendes ; des sentimentaux

qui conservent un besoin émotionnel de croire, mais qui n'ont plus la force d'adhérer au dogme chrétien, font un rapprochement inconscient et trompeur entre Çakya-Mouni et Un Autre, qui a conquis le cœur de leur race, mais qui leur paraît aujourd'hui trop grand. Le Bouddha devient un remplaçant du Christ qui leur manque; ils se figurent satisfaire par son souvenir l'indestructible besoin de trouver l'Idéal réalisé dans un homme qui soit plus qu'un homme, dans un héros unique de force et de douceur. Le sage indien séduit leur religiosité de dilettantes parce qu'on le leur présente (sans doute à tort) comme le héros d'une « religion athée », nullement gênante pour leur scepticisme et leur paresse intellectuelle, — non plus que pour leur faiblesse morale, vu qu'il n'oblige personne à l'imiter dans l'existence du moment. Ils n'ont pas lu, dans les vieux poèmes mahayaniques, ni vu dans les peintures des temples, les horribles images de l'enfer où la roue des naissances fait passer ceux qui ont vécu mollement de passions et d'égoïsme! C'était bon, cela, pour d'anciens Asiatiques. Le bouddhisme édulcoré qui veut pénétrer l'Europe se fond plus ou moins à leurs yeux avec le déterminisme, dispensant comme lui d'effort moral, — mais teinté d'émotion par le culte d'un homme bon et supérieur, l'attendrissement vague et inefficace pour tout ce qui souffre de la vie, orné en plus de tous les prestiges de l'Inde antique. « Nouveau Véhi-

cule » ! oui, très nouveau, mais qui ne mènera nulle part, encore moins que ceux d'auparavant.

Aujourd'hui, en Chine et même au Japon, presque personne n'entend plus rien aux anciens systèmes savants du Hinayâna et du Mahâyâna. S'il faut porter un jugement d'ensemble — dont nous excepterons de bon cœur certains bouddhistes qui auraient adopté l'idéal chrétien à leur insu, leurs textes se prêtant à tout, — le bouddhisme, qui a toujours été « mutilation » et incohérence, pour devenir ensuite un chaos intellectuel et moral, a fini par tomber en pleine décomposition, entre les deux pôles d'un plat monisme éthique, presque areligieux, et du paganisme le plus superstitieux, de la sorcellerie la plus dégoûtante. Ce n'est pas un remède à guérir les maux de l'Occident; on n'a qu'à voir ce qu'il a fait en Orient, depuis que sa belle période est passée.

Il ne donnera jamais une nouvelle vie à l'Europe, ne fût-ce que pour cette bonne raison qu'il est un mourant; on peut parier que, une fois usées les naïvetés premières, l'Europe n'en voudra pas; c'est qu'elle est l'Europe, après tout, non pas l'Inde, le Japon ni la Chine; et il y a apparence qu'elle s'en réjouit encore.

*
* *

Mais l'hindouisme? Pour ma part, je le mettrais au-dessus du bouddhisme son rival. A côté de tout

le mal, il possède tous les germes d'une bonne religion naturelle; et le monothéisme auquel, avec l'idée de la grâce, il n'a jamais pu entièrement renoncer, y serait plus facile à dégager du fond même de sa tradition la plus ancienne, tandis que, dans le bouddhisme, il tient beaucoup moins de place, et n'a l'air que d'un emprunt. Mais ces germes, l'hindouisme ne sait pas les réunir et les amener à l'éclosion, ni en tirer une morale ferme, parce que le vrai Dieu-Homme lui manque.

Grousset (1) dit fort justement que, par le progrès même de la raison, monisme et rationalisme indiens (qui n'ont d'ailleurs jamais été la doctrine universelle), tendent à se transformer en théisme, en monothéisme même. Mais d'abord ce mouvement laisse froids bon nombre des dirigeants, dédaigneux à la fois de leurs religions nationales, qu'ils connaissent trop, et de la nôtre, que l'Europe ne leur fait pas assez bien connaître, étant donné au surplus qu'il voient surtout les divisions du christianisme, et les ambitions terrestres des chrétiens. Puis, chez les esprits religieux du brahmanisme et des systèmes voisins, le mouvement de rapprochement est vague, hésitant, ralenti par tout le poids du passé; ils aimeraient à s'arrêter dans les brumes d'un christianisme désossé, anémié, sans dogme fixe ni impératif d'aucune sorte.

(1) Dans son *Hist. de la philosophie orientale*.

D'ailleurs, ce qu'il y a de meilleur chez eux, depuis au moins le Moyen Age, tient à des infiltrations occidentales plus ou moins secrètes. Aussi les œuvres modernes les plus séduisantes de l'Inde, une fois que l'analyse critique a fait abstraction du miroitement de leur coloris local, que nous apportent-elles, en fait d'idées, qui soit vraiment nouveau pour nous? Nous l'avons vu, ce n'est plus guère qu'un résidu amorphe de l'Évangile, tout au plus du Rousseau ou du Tolstoï.

Parce que cela nous est offert avec un assaisonnement exotique qui excite un moment nos palais blasés, irions-nous préférer ces reflets ou ces déchets de notre culture spirituelle à la source pure et authentique qui jaillit toujours à notre portée, après nous avoir assuré une supériorité si visible et si longue? Est-ce que nous pourrions nous contenter de cette tendance molle à monter au plan où le Christ nous a déjà solidement établis, pourvu que nous voulions y rester? nous repaître d'une ombre ou d'une contrefaçon illogique de nos croyances millénaires? J'écris contrefaçon, j'écris illogique, parce que les notions indiennes les plus hautes de Dieu et de l'amour de Dieu glissent toujours vers les vieilles spéculations panthéistes, et vers le quietisme en morale. Leurs admirateurs auront beau les en défendre. Tant que les Upanishads, ou même la Bhagavad-gîtâ, passeront pour la principale autorité, il ne pourra en aller autrement.

Or un esprit éveillé aux exigences critiques, ou seulement plus positif que rêveur, ne se satisfera jamais d'une religion qui trahit de tels points faibles. — Et tout ce que nous en disons vaut également pour le bouddhisme le plus religieux.

Ainsi nous sommes conduits partout à la même constatation. Les intellectuels les plus alertes, au moins en Chine et au Japon, méprisent leur religion, grâce à la libre-pensée confucéenne et au contact avec les sciences d'Europe; l'Amidisme manque de toute base historique et logique, et sa dévotion mécanique tourne à la magie; dans l'Inde, en fait de fermentation putride du brahmanisme, nous avons dit ce que l'on voit. Je ne parle pas du Tibet, pays arriéré et corrompu en même temps, qui en est encore au Moyen Age. Bref, comme des échappés de collège, et sauf certaines attitudes politiques, les classes supérieures ont commencé partout en Asie à se détourner d'une manière dissimulée de leurs religions pour la libre-pensée utilitaire d'Europe et d'Amérique, pendant que le peuple reste embourbé en des superstitions dont on ne voit pas comment le faire sortir.

Faut-il que ce soit l'Occident qui mange leurs restes?

*
* *

L'Inde, cependant, n'a pas fait taire son mystique appel, qui pleure dans le vide. Les esprits qui,

dans ce pays et dans les autres, sont sortis de l'ignorance engourdie, de l'enfantine superstition et du nationalisme aveugle, et qui ne sont pas encore tombés dans l'incrédulité « occidentale », sentent bien qu'ils ont besoin d'une régénération, et qu'elle ne leur viendra pas des seules Upanishads ni du seul bouddhisme. Ils écoutent, plus anxieux que jamais dans la crise du XX^e siècle, d'où pourra leur venir une réponse.

Elle ne leur viendra que du christianisme intégral, c'est-à-dire de la doctrine de l'Église catholique; du catholicisme exclusivement, car lui seul défend à la fois et la vraie raison, et la vraie mystique de l'Évangile, inséparable de tout le dogme et de toute la morale. Lui seul est capable d'agir, en déployant toutes ses vraies forces, sur l'âme de l'Orient enivrée du divin, mais ne possédant pas de principe directeur, de révélation authentique qui lui montre où il le faut chercher.

Nous pouvons donc donner à l'Asie lointaine bien plus qu'elle ne nous a jamais donné et jamais ne nous donnera. Les Mahayanistes attendent leur futur Bouddha, Maitreya, de l'Occident; ils pourront en recevoir mieux. Mais nous devons le vouloir. L'Orient, en fait, dans ses meilleurs représentants, espère vaguement quelque chose de l'Occident chrétien, — pas de l'autre, qu'il déteste de plus en plus.

Seulement une question se pose au préalable.

L'Inde, avec ses préjugés, nous écouterait-elle jamais, ne refoulerait-elle pas toujours, par amour-propre, ses velléités d'instruction religieuse? Il ne faut pas désespérer d'elle à l'avance; car ce pays attachant nous est beaucoup moins inaccessible que ne le prétendent ses panégyristes hautains.

*
* *

Ils viennent nous parler de mentalité supérieure, de sciences ésotériques, de traditions inaltérées d'âge immémorial, d'intuitions et de secrets de vie incommunicables si ce n'est par initiation, etc., sur lesquels tout notre appareil inférieur de raisonnement et de critique ne saurait mordre. Propos de mages, tout cela, et bien usés! C'est l'éternelle prétention des illuminés et des charlatans, de pouvoir faire retraite, dès qu'ils se voient pressés un peu, dans l'expérience incommunicable; nous avons bien le droit de l'examiner avec ce que nous savons d'histoire et de psychologie. Nous suivrons leurs exposés avec intérêt, et nous tiendrons à rester polis; mais qu'ils nous laissent tout de même sourire un peu, nous qui, n'ayant pas été élevés dans l'ésotérisme, avons le mental trop obtus pour être impressionnés par ces hautes suggestions, quand nous les voyons fixer le contenu des « traditions » par des procédés intuitifs, sans tenir à peine compte des textes, de la chronologie, de la pensée expres-

sément formulée par les auteurs qu'ils interprètent. Ils croient donc que la lumière intuitive — la leur, incommunicable, — peut établir l'historicité d'un fait, par exemple l'existence et l'invariabilité des traditions, pour les malheureux dépourvus de cette lumière? La méthode est connue; il n'est pas un historien sérieux des idées occidentales qui n'ait, dans notre propre évolution passée et présente, rencontré trop de sectateurs d'Orphée ou d'Hermès, de gnostiques, de panthéistes quiétistes, de magiciens, de théosophes, de Rose-Croix et autres illuminés, tous récitant les mêmes formules de défense et de mépris, pour se sentir étonné et désarçonné quand il rencontre les mêmes clichés dans la bouche des yogis de l'Inde, ou de leurs disciples « métaphysiciens » de n'importe quel pays.

Quelqu'un nous dira que la connaissance mystique du christianisme se déclare bien aussi incommunicable aux hommes charnels : « *Animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei; stultitia enim est illi, et non potest intelligere* » (S. PAUL, I Cor., II, 14). Oui, mais il y a une grande différence entre les deux positions : l'Évangile étale au grand jour, et soumet à la critique de qui voudra, toutes les preuves de raison et de fait qui démontrent que la nature et l'histoire rendent croyables et désirables les grandes choses réservées au domaine de la grâce, quoique la grâce seule puisse en donner l'expérience. Notre préparation

se fait en pleine lumière, et la leur derrière des rideaux, pour les crédules amateurs d'ésotérismes; ou bien ils commencent par exiger de nous — l'Église infaillible, qu'on dit opprimer les consciences, ne nous en a pas tant demandé — un acte de foi dans leur « tradition » que l'histoire ne sait pas établir, autrement dit dans la transcendance de leur propre esprit, foyer de lumière spirituelle. Oui, laissez-nous sourire, puisqu'il était bien permis de le faire quand Mme Blavatsky transmettait les messages des Instructeurs retraités dans les plus inaccessibles chaînes himalayennes; car vos garants, à vous, ne sont pas plus faciles à découvrir.

Nous ne croirons donc pas que l'Inde puisse se défendre rien que par l'obstination à répéter qu'elle est un monde fermé à nos intelligences non-initiées. Claudel, qui ne manque pas d'intuition parmi les littérateurs, et qui a fréquenté l'Orient et ses idées assez pour s'y connaître, autant que des védantistes de raccroc, sur la mentalité des peuples chez qui sont nées toutes ces théories tabou, déclare (1) que l'Orient actuel nous doit beaucoup plus que nous ne lui devons; que son panthéisme « n'est pas la doctrine livresque et rigide que l'Occident lui attribue » (et qu'on voudrait nous faire admirer sous cette forme; surtout la çankarienne); car « l'âme humaine reste partout la même », et « la grande

(1) F. Lefèvre, *Une heure avec Paul Claudel*.

différence entre la pensée occidentale et la pensée orientale vient beaucoup plus du régime social que de la pensée individuelle ». C'est donc une illusion d'esprits suggestionnés, de croire *a priori* que la mentalité hindoue nous demeurera inaccessible.

Il suffit d'y mettre de l'équité et de la patience à s'instruire, comme plus d'un indianiste l'a fait, je crois. Je ne citerai que M. de la Vallée-Poussin qui n'a pas eu, il est vrai, comme tel autre, l'avantage d'un contact direct, intuitif (et correctif) avec la « tradition », mais qui paraît en avoir scruté autant les textes écrits, et qui connaît beaucoup mieux que les hindouistes la théologie chrétienne, quand il se présente à faire des comparaisons. En somme, les penseurs indiens qui de tous nous stupéfieraient comme les plus étrangers et les plus étranges, ces Mâdhyamika bouddhistes qui détruisaient par leurs arguments toutes les notions primordiales de la raison et de l'expérience, jusqu'à un apparent « nihilisme », n'avaient manifestement pas d'autres instruments de recherche spéculative que les nôtres; pour leurs exécutions, ni plus ni moins que n'auraient fait des sophistes grecs, ou français, allemands, anglais, ils utilisaient tout bonnement les principes nécessaires de contradiction et de causalité; leur logique n'était donc pas si différente — en droit — de celle d'Aristote. L'effrayante originalité de leurs conclusions tient à ce qu'ils se servaient de ces principes tout de travers, avec un aplomb de

sophistique impayable, aux dépens de concepts qu'ils avaient mal dégrossis, sans analyse méthodique ni profonde, — peut-être exprès, dans l'intention de les faire mieux servir à leurs jeux de massacre, et à la défense de leur « tradition » anti-intellectualiste.

L'espoir ne peut donc entièrement défaillir de trouver pour nous et les penseurs indiens un terrain commun de discussion rationnelle, même historique. Il faudrait les décider à regarder mieux, avec plus d'indépendance, les sujets sur lesquels ils se contentent d'affirmations mystiques toutes faites.

*
* *

Que l'Inde, en évoluant dans le monde nouveau où elle prétend fièrement tenir sa place, arrive au véritable esprit critique, à la vraie moralité individuelle, familiale, — et c'est la propagande chrétienne qui la lui apprendra, — qu'elle secoue son état social paralysant et daigne descendre des nuées de son orgueil, alors l'Occident pourra nouer avec elle de profitables entretiens.

L'Orient déjà aspire sourdement à se nourrir de la substance occidentale, religieuse aussi bien que scientifique, et il n'est point douteux qu'il puisse le faire. Tous les essais de syncrétisme de ses savants, les efforts que tentent les meilleurs pour assurer dans leur ciel et leur vie une place au Christ, sont

déjà révélateurs d'une inquiétude assez pareille à celle du paganisme gréco-romain expirant. Un nouveau champ d'humanité s'ouvre aux travaux de l'Église; est-il certain à l'avance que ce terrain soit plus rebelle que ne le fut, aux débuts de notre ère, le syncrétisme méditerranéen?

Ceux qui ont l'esprit apostolique parmi nous devraient y penser avec tout leur cœur. La seule lumière capable de dissiper cette grande misère de frères éloignés, mais si intéressants, c'est la foi chrétienne, elle qui n'est ni occidentale ni orientale, mais humaine et universelle. Sans doute elle s'est exprimée d'abord exclusivement en langage d'Occident; elle ne renoncera pas à ce langage, vu qu'il est bon, rationnel, riche et clair, tout entier tiré de l'expérience contrôlée, enfin le meilleur connu jusqu'à nos jours; mais, comme il a encore ses pauvretés, elle pourra très bien l'enrichir au moins d'intonations nouvelles, avec plus de résonances d'infini, qu'elle trouvera d'ailleurs dans le trésor de sa propre expérience. Et ne remuera-t-elle pas alors le pauvre cœur passionné de l'Orient, de l'Orient écrasé par un Infini qui l'hallucine et dont l'oppression l'immobilise? C'est qu'il ne sait pas combien il est paternel à notre vie, et, si sa transcendance le distingue à jamais des êtres finis, qu'il n'en est pas moins analogue à nos personnalités, lui, le Père et l'éducateur, le Frère, l'Ami, l'Amour, pour qui rien n'est à dédaigner des moindres existences que

nous dédaignons à cause de nos faibles lumières.

Mais, pour que la vraie religion arrive au cœur de ce peuple raisonneur et mystique, sachons la présenter exactement telle qu'elle est, rapportant tout l'extérieur à la vie intérieure, puisque là est bien son essence. Laissons-lui surtout l'attrait profond de l'Éternité et du Mystère insondable, n'allons pas la débiter comme une simple médecine éthique ou sociale, en pilules. Si l'on n'y faisait voir, seulement ou principalement, qu'une cause d'ordre et de progrès terrestres, l'Inde méditative, l'Inde profonde, ne s'en soucierait pas. Un danger de l'époque est de mettre l'organisation, en religion même, au-dessus de tout, d'y voir une fin tandis qu'elle n'est qu'un moyen; si l'Église établit supérieurement l'ordre dans les rapports humains visibles, c'est le « surcroît » promis par l'Évangile; mais c'est aussi pour que la vie cachée, la vie personnelle et divine, coule plus abondante et plus libre; comprendre les choses autrement serait du paganisme latin, non plus du catholicisme romain. — Et il y a encore à proscrire une autre erreur extrême, non moins rabaissante pour l'Évangile, qui serait d'y voir une pure école de sentiments humanitaires. Jamais on ne prendra et on ne nourrirait l'Inde affamée, ni on ne pourra protéger l'Occident contre les convoitises et les virus orientaux, avec ces seules pelures du fruit chrétien.

Le christianisme, au contraire, pourra sauver

l'Orient, comme il a jadis régénéré l'Europe, en expulsant les virus communs à la culture indienne et à l'ancienne culture gréco-latine, s'il reste d'abord totalement lui-même, ne dissimulant aucune de ses vertus, et les rattachant toutes au dogme de l'Incarnation du Fils de Dieu. Un demi-credo anémié, à la protestante, un modernisme où Jésus ne serait plus qu'un mystique humanitaire, n'imprimeront jamais à l'Inde un sérieux mouvement de résurrection spirituelle. Ces pauvretés ne sauraient ni la sortir de son rêve confus, ni satisfaire aux plus élevées de ses aspirations, vers la déification de l'homme dans sa vie intérieure. Mystique, morale et dogme sont, en effet, choses inséparables, dont les deux premières reposent sur la troisième. Un christianisme vague, sentimental, panthéisant, n'ajouterait à peu près rien à des doctrines comme celles du Brâhma-Samâj, de l'Arya-Samâj, ou de Tagore; il pourrait seulement aboutir à laisser hindouiser notre divin Sauveur, à introduire parmi les mythes anciens un mythe nouveau, celui d'un Jésus simple prophète, — d'un Jésus qui, si pauvrement compris, n'a jamais existé, — à placer parmi les avatârs de Vishnou. De même, le christianisme de désespérance devant l'action humaine et d'écrasement devant un Dieu inconnu, — qui du reste a subi aussi l'influence secrète de l'Inde, à travers la Russie, avant d'envahir certains cercles protestants exténués par les crises du pré-

sent, — ce christianisme aplati ne serait nullement de nature à tirer l'Inde de son pessimisme et de son sommeil trop plein de mauvais rêves.

L'Orient sent qu'il a besoin du Christ, mais c'est le vrai Christ qu'il réclame, non pas une ombre libérale, ou culturelle, ou moderniste, ou activiste, ou humanitaire de Jésus. Avec ce nouvel avatar ou ce nouveau Bodhisattva, ni lui ni le monde en général n'en seraient plus avancés. C'est le Jésus de l'Église catholique, aussi parfaitement Dieu qu'il est parfaitement homme, qui saura dire les paroles de la vie éternelle, après lesquelles ces peuples soupirent, à l'Inde métaphysicienne comme à la Chine laborieuse et troublée et au progressiste Japon, pour rendre à ces vieilles et grandes races la place qui leur est due dans la fraternité des hommes.

Le temps, en effet, paraît s'approcher à grands pas où se réalisera la prédiction du sinologue Wieger (1) : en Orient ce sera comme partout ailleurs la lutte du spiritualisme, serré autour de ce centre qu'est la pure foi chrétienne, et des matérialismes de toute sorte, corrupteurs de l'Orient comme de l'Occident; le positivisme renaissant avec plus de virulence (voyez la Russie!), contre la Révélation. Et de toute « révélation », il n'y a que la chrétienne qui puisse tenir. C'est ainsi que nous pouvons

(1) Wieger, op. laud.

souscrire également aux prévisions du bouddhiste allemand Paul Dahlke : il n'y aura plus un jour, dit-il, que deux champions à compter dans les luttes de l'esprit, le catholicisme pur, qui sait relier l'homme à tout le réel, et le bouddhisme pur (le sien, qui est d'ailleurs factice comme donnée historique), qui sait le délier de tout le réel. En d'autres termes, la bataille se concentrera parmi les hommes capables de penser, entraîneurs des autres, entre deux puissances bien déterminées, bien catégoriques : celle du réalisme chrétien constructif, le meilleur de l'Europe, et celle de mépris du réel, de sommeil, de destruction, le pire de l'Asie. De l'issue dépendra la perte ou le salut de l'Orient, et les nôtres en même temps.

*
* *

Qui doit l'emporter? Ce ne peut être que le christianisme, s'il use de tous ses instruments de conquête, c'est-à-dire s'il est jalousement et rigoureusement catholique, de dogme *et d'esprit*. Les espérances de succès pour le bon parti sont très grandes.

Voyons le Japon. C'est une noble nation qui compte encore peu de chrétiens, mais dont l'intelligence a été assez forte pour ne pas tomber en enfance sous les absurdités du Shinto, et dont l'énergie vitale a su résister à ce qu'il y avait d'as-

soupissant et de dissolvant dans le bouddhisme, corriger beaucoup du terre-à-terre de Confucius, jusqu'à transformer Tch'an et confucianisme en *bushido*, ce code d'honneur des anciens Samouraï, où l'esprit actif et chevaleresque des hautes classes japonaises a donné sa mesure. Pourtant, un Japonais, M. Inazo Nitobé (1), déclare à bon droit que le bushido ne saurait tenir tête, malgré ses excès de désintéressement, à l'utilitarisme comme le fera la foi chrétienne, au prix de laquelle il n'est « qu'un pâle lampion fumant »; c'était pourtant le plus noble produit éthique de l'Orient païen. Si donc l'Évangile, dans son héroïsme et sa bienfaisance, sa vérité historique et sa splendeur spirituelle, si l'Église, dans toutes ses forces de rapprochement et de progrès humains, ne sont pas présentés trop exclusivement sous la forme de « l'esprit d'Occident », ce qui est un vêtement trop étriqué pour le catholicisme, n'est-il pas à croire qu'ils susciteront de plus en plus d'adhésions et d'enthousiasme? Or, tout progrès au Japon favorisera l'apostolat, déjà florissant et beaucoup plus avancé, de la Chine et de l'Inde et des pays voisins. Et quelles nouvelles forces humaines ces peuples ne pourraient-ils pas apporter au service de l'Évangile? Le « pape des missions » a compris l'approche de l'heure.

Un tel résultat est possible, à condition que le

(1) Protestant, professeur à l'Université de Tokyo, dans son livre *Le Bushido*.

christianisme cesse de se diluer dans notre pensée et nos mœurs. Il faut accélérer la réaction chrétienne dans nos propres pays si nous voulons voir l'Europe, l'Amérique et l'Asie sauvées de la mort. Et, au cours même de ce travail urgent, le rapprochement avec l'Inde, sa poésie et sa mystique, à côté de leurs dangers, serait, comme nous l'avons dit, un bienfait possible, — d'ailleurs très accessoire, — si, en prenant connaissance des séductions de l'Orient, et constatant que ce qu'elles ont de plus noble provient de sa passion pour l'Infini et l'Invisible, l'Occident était stimulé à faire un retour sur ses propres richesses qu'il néglige, et à les contempler d'un regard rajeuni.

Les espérances que peut inspirer à l'Europe et à l'Inde leur mutuelle connaissance, leurs garanties de guérison ou de préservation contre le fakirisme ou l'« éteignoir » métaphysique, ne reposent donc pas sur ce fait que nous, Européens, sommes les plus puissants pour l'instant, les Occidentaux, ou les « Gréco-Latins », ni je ne sais quelle race élue toute seule et pour toujours comme régente du monde, mais sur le fait que notre culture, au fond, est encore pénétrée du christianisme que nous avons reçu les premiers, et dont bien des reflets ont touché l'Orient déjà. Si nous laissons, nous, éteindre notre flambeau, Dieu saura le rallumer quelque part, peut-être dans l'Inde aussi bien qu'ailleurs; la mystique de l'Inde aura alors trouvé un

objet non illusoire. Mais veuille la Providence qu'il brille à la fois partout ! Et songeons encore, sans orgueil mais avec le profond sentiment du devoir qui en résulte, que, parmi les races humaines, c'est nous, actuellement, qui sommes les gardiens attitrés de cette Flamme sans laquelle notre pauvre terre mourrait de froid.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE I

LA MONTÉE DE L'INDE A NOTRE HORIZON	5
---	---

CHAPITRE II

POURQUOI EST-CE PRÉCISÉMENT L'INDE?	25
---	----

CHAPITRE III

L'INDE « TRADITIONNELLE » OU THÉORIQUE	43
I. Le brahmanisme orthodoxe des Écritures révélées..	43
II. Le bouddhisme ancien	81

CHAPITRE IV

L'INDE POPULAIRE ET VÉRITABLE, ET SON EXPANSION VERS L'EXTRÊME-ORIENT	111
--	-----

CHAPITRE V

LE TRAVAIL INDIGÈNE DE MODERNISATION	165
--	-----

CHAPITRE VI

LES CHANCES DE LA PROPAGANDE EN OCCIDENT	184
--	-----

CHAPITRE VII

PRÉVISIONS, OU DÉSIRES	216
------------------------------	-----



44 754 678



44 754 678